القاضي قاسم بن مهزع والتبشير في ذاكرة البحرين

د. محمد عبدالرزاق عبدالغفار *
E.mail: muhrg1@gmail.com

* قسم اللّغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة - كليّة الآداب - جامعة البحرين

القاضي قاسم بن مهزع والتبشير في ذاكرة البحرين*

د. محمد عبدالرزاق عبدالغفار

الملخص:

تروم هذه الدراسةُ تحليلَ بعض شروط الخطاب الفكريّ الّذي نَجَمَ عن تصدي قاضي البحرين الأول الشيخ قاسم بن مهزع (1847 – 1941) والنّخبة المتعلمة لعمليّة التّبشير في أثناء الاستعمار البريطاني"لمنطقة الخليج العربيّ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فهي تسعى منهجيًا إلى وضع الموضوع في سياق ثقافيّ واسع ينتفع من بعض معطيات دراسات مابعد الاستعماريّة، والأدب المقارن، والدراسات الثقافيّة؛ وذلك خلافًا للدّراسات السّابقة الّتي حصرت علاقة ابن مهزع بالتّبشير في حقل التاريخ وحده، واختزلت القضية في طرفين متناقضين من دون الاعتناء بالمنهج ولا التّفطن إلى ثراء السّياقات الأخرى.

دار التحليل حول سؤالين يساعدان على تصوّر مشكلة الدراسة: كيف كان التّصور المنظور لعمليّة التّبشير الّتي أثارت النّخبة المحليّة المتعلمة بقيادة ابن مهزع للتّصدي لها؟ وكيف ساهم ابن مهزع في ظهور مقاومة فكريّة للتّبشير صارت متفاعلة من حيث التأثير والتّأثر؟ من أجل الإجابة عن ذينك السؤالين تستعمل هذه الدراسة جملة من النصوص، كبيرة القيمة تاريخيا، أبرزها: السيرة الّتي كتبها المؤرخ مبارك بن راشد الخاطر (1935 – 2001) حول حياة ابن مهزع، والترتيلة الّتي الّفها في عام 1904 الـمُبشّر الأمريكي جون جولين لنسنج (1851 – 1906) للبعثة التبشيريّة العربيّة.

وتعقد الدراسة بعض المقارنات بين هذا الخطاب المقاوم للتبشير وحالات أخرى مرّت بها النّخبة الهنديّة عندما كانت بلادها قابعة تحت الاستعمار البريطانيّ. وكذلك بين هذا الخطاب وبين التفسير الشهير لمُنظّر الدراسات الاستعماريّة وما بعدها فرانز فانون حول محاكاة مفكري دول العالم الثالث للمفكرين الغربيّين.

وأما الأطروحة الّتي تبنيها الدراسة فمفادها أنّ الطريقة التي تصدى من خلالها ابن مهزع والنّخبة المحليّة المتعلمة للتبشير تحوّلت سريعا من ردّة الفعل إلى خطاب فكريّ اتّسم بالاتّساق، والانفتاح، والمرونة؛ إذ اتّسعت شبكته وتعقّدت. ثمّ أشرف ذلك الخطاب على الانشطار حين ظهرت شروط جديدة؛ فأنذر ذلك بتعدديّة فكريّة مُهدِّدة في مجتمع كان يطمح إلى التّخلص من الاستعمار والشروع في بناء مؤسساته بطريقة حديثة.

مصطلحات أساسية: القاضي قاسم بن مهزع، التّبشير، البحرين، الخطاب، الذاكرة الثقافيّة، مجال الاتّصال.

Judge Qasim bin Mihza' and Evangelicalism in the Memory of Bahrain

Dr. Muhammad Abdulrazzaq Abdulghaffar

Abstract:

This study investigates the way in which a native discourse has come into being to encounter evangelicalism, during the British colonization of the Arabian Gulf in the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. The discourse has been constructed by, along with, the Grand Judge of Bahrain Alshykh Qasim bin Mihza' (1847 - 1941) and the Bahraini intelligentsia.

Methodologically, unlike the previous studies that situate the topic in solely the field of history, reduce the discourse to a binary opposition, and neglect both the necessity of method and the richness of non-historical contexts, the study has exploited some perspectives, drawn from postcolonial studies, comparative literature, and cultural criticism.

To conceive of the problem, two questions are addressed: How has been the vision of the evangelical movement that provoked Ibin Mihza' and the local intelligentsia? How has Ibin Mihza contributed to forming an influential discourse of resistance to such evangelicalism? To respond to such questions, a number of texts that are of historical importance are considered, especially the biographical writing of the historian Mubarak bin Rashid Alkhattir (1935 - 2001) on the life of Ibin Mihza' as well as the hymn of the Arabian Mission, composed in 1904 by the American evangelist John Gulian Lansing (1851 - 1906).

Also, a number of comparisons are held, especially between the resistant discourse and similar cases of the Indian intelligentsia in the era of the British colonization of India as well as between the location of the Bahraini intelligentsia and the entanglement of Third World intellectuals in mimicking their Western counterparts, one of the seminal arguments formed by Franz Fanon, a prominent theorist of postcolonial studies.

It is argued that the way in which Ibin Mahzia' and the local intelligentsia have resisted the evangelical endeavor shifts swiftly from a reactive position to a discourse, compatible, open, flexible, and then, because of complexity and emerging new conditions, self-splitting. The multi-faceted conditions of such a discourse have become a threatening agency in the society, endeavoring to decolonize itself and sitting out the construction of its institutions by means of modernity.

Keywords: Evangelicalism, Bahrain, Discourse, Zone of Contact, Cultural memory.

تمهيد:

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهدت البحرين مرحلة حاسمة في تاريخها؛ إذ شرعت سلطة الاحتلال[1] البريطانيّة في منطقة الخليج العربيّ، بعد سيطرتها على شؤون البلاد الخارجيّة، في التدخل في الشؤون الداخليّة كلما سنحت لها الأحداث بذلك من أجل إحكام سيطرتها المطلقة على البلاد. هيّأت هذه التدخلات، إلى جانب ظروف أخرى، البلاد لحركة «التّبشير»[2] من ابتداء عملها في عام 1889؛ إذ إنشأت الإرساليّة العربيّة[3]، في مدينة المنامة، مركزا لها تحت رعاية القس بيتر زويمر[4] وأداره أخوه القس صموئيل زويمر[5]. كانت جمعيّة الكتاب المقدّس البريطانيّة وجمعيّة الكتاب المقدّس الأمريكيّة قد قدمتا الدعم الماليّ والمعنويّ لهذه الإرسالّية الّتي ظهرت من رحم مؤسسة بروتستانتيّة قويّة، في الولايات المتحدة الأمريكيّة، هي كنيسة الإصلاح الأمريكيّة[6]. لذلك تمكّنت من التدرّج في توسيع جهودها بقطع النّظر عن المصاعب التي واجهتها؛ فغدا التّبشير عملا منظما؛ تمكن من التأثير بقوة، من خلال الخدمات الصحيّة والتعليميّة، في المجتمع المحليّ، حتى أفضى الأمر إلى تهديد هُويّة البلاد المستمدة من الإسلام. لقد ثبّت التّبشير وجوده في البلاد بفعل خطاب مُنظّم اتَّسَمَت مكوناته بالقدرة على التفاعل، والمرونة، والتعقيد.

بَيْدَ أن النخبة المتعلمة من أبناء البلاد قد تفطّنت لعمليّة التّبشير منذ الوهلة الأولى؛ ذلك أنها رأت فيها تهديدا مباشرا للعقيدة الإسلاميّة التي تحفظ هوية المجتمع، وتماسكه، ونقاءه. ومن أبرز من نهض بزمام المسؤوليّة الشيخ قاسم بن مهزع الذي تولى قضاء المنامة في عام 1875، بعد وفاة القاضي الشيخ محمد بن راشد الحسينيّ[7]. ثمّ أسند الشيخ عيسى بن علي آل خليفة، حاكم البلاد، رحمه الله، إلى ابن مهزع مسؤولية قضاء المحرق في عام 1911 إضافة إلى قيامه بقضاء المنامة[8]. لقد كانت مسؤولية ابن مهزع غاية في الجسامة؛ إذ نظر في منازعات الأحوال الشخصية، ومنازعات البحارة والنواخذة في تجارة الغوص[9]، ومنازعات مالكي المزارع ومزارعيهم، ومنازعات الأوقاف، ومنازعات الصيّادين، ومنازعات النّقل البحريّ والبريّ، والجنايات، كما أشرف على أموال القاصرين[10].

ولد الشيخ قاسم بن مهزع بن فايز السبيعيّ في قرية عسكر في عام 1847، ثم انتقل بصحبة أبيه إلى المنامة حيث قرأ القرآن الكريم وتلقى العلوم الشرعيّة؛ فلما بلغت سنه العاشرة حفظ القرآن الكريم. ثم سافر إلى الأحساء والحجاز لاستكمال طلب العلم على أيدي علماء تلك الديار[11]. اتّسم ابن مهزع بشخصية كرزماتية منقطعة النّظير؛ فقد استطاع أن يجذب إليه المجتمع بفئاته المختلفة بسبب رسوخه في العلوم الشرعيّة، وأخلاقه الرفيعة، وحكمته وبصيرته اللّتين تجلتا فيما تصدى له من قضايا كثيرة ومعقدة، وتعامله مع الأحداث خاصّة السياسيّة منها، حتّى ذاعت شهرته في منطقة الخليج العربيّ فأحيلت إليه القضايا من خارج البحرين[12]. وساهم بشكل كبير في قرارات حاسمة بعد أن عيّنه الشيخ عيسى بن علي آل خليفة مستشارا له. ظلّ القاضي مرهوب الجانب لدى سلطة الاحتلال البريطانيّ؛ لمكانته النافذة في الحياة القضائيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، ولحزمه، وحكمته، وعدم

تهاونه في المحافظة على مصلحة البلاد. في عام 1924 زار المعتمد البريطانيّ في الخليج سي. كي. ديلي القاضي في بيته في المنامة كي يقلّده وسام الكفاءة الّذي تمنحه حكومة نائب الملك في الهند لمن أدى خدمات جليلة في المستعمرات البريطانيّة؛ فامتنع القاضي من تسلّم ذلك الوسام رافضا كل الرفض إلحاح المعتمد على تقليده إياه[13]. بعد تقدّم سنه واعتلال صحته اعتزل القضاء في عام 1927. فخلفه في قضاء المنامة الشيخ عبداللطيف بن محمد بن سعد آل سعد، وفي قضاء المحرق الشيخ عبداللطيف بن الشيخ محمود بن عبدالرحمن آل محمود[14]. في عام 1941 انتقل ابن مهزع إلى رحمة الله تعالى.

إنّ جلّ الدراسات التي تناولت علاقة ابن مهزع بالتّبشير أشارت إلى تلك العلاقة بوصفها مواجهة بين طرفين متناقضين فكرًا ومتضادين فعلا[15]؛ لكنّها لم تحلّل ذلك تحليلا عميقا يستكنه الجانب الفكريّ الناجم عن تلك العلاقة، ولم تجرِ مقارنات بين مقومات تلك العلاقة وبين حالات مماثلة أو مختلفة جرت في مجتمع آخر مرّ بتجربة الاحتلال البريطانيّ ذاته. فالتصور القائم على العلاقة المتضادّة صار في ذاته صارفا عن البحث المعمّق في العلاقات التي نشأت من خلال انتقال الأفكار بين ذينك الطرفين، وتنحو نحو التسليم والقطع في كثير من القضايا المتّصلة بالموضوع. خلافا لتلك الدراسات، فإنّ فرضية هذه الدراسة تنهض على أنّ المنظور الموسع والمقارن يمكن أن يساعد كثيرا على تحقيق فهم أعمق، وتحصيل معرفة أوسع للخطاب الفكريّ الّذي نجم عن علاقة ابن مهزع والنّخبة المتعلّمة بالتّبشير. من أجل ذلك أطمح في هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤالين يتعلقان بوضع القضيّة في سياق ثقافيّ واسع من أجل استكناه مقوّماتها الفكريّة هما: كيف كان التّصور المنظور لعمليّة التّبشير الّتي استثارت أهل البلاد وبخاصة النخبة المتعلّمة للتصدي لها؟ وكيف ساهم ابن مهزع في ظهور مقاومة فكريّة للتبشير، صارت، بدرجات متباينة، متفاعلةً من حيث التأثير والتأثّر؟

تكمن أهميّة السؤالين السابقين في كونهما يساعدان على تجاوز بعض العوائق أمثال: أوّلا، اختزال علاقة ابن مهزع بالتبشير فكريا في طرفين متناقضين أحدهما يمكن التعبير عنه بالثقافة المحليّة[16]، والطرف الآخر عالميّ يمكن الإشارة إليه بالمركزيّة الغربيّة[17]. ثانيا، حصر ما يتعلق بكل تلك العلاقة بحقل التاريخ وحده دون غيره من الحقول ليكون صاحب الامتياز الوحيد في المعالجة. ثالثا، عمليّة التّأريخ ومراجعة الكتابات التاريخيّة اللّتان هما من اختصاص المؤرخين وحدهم، تفرض قيودا ليست هيّنة من الصعوبة بمكان الخروج على فلكها. لكنّني في هذه الدراسة سأعتدّ ببعض الكتابات التاريخيّة بوصفها نصوصًا مُكوِّنة لذاكرة البحرين الثقافيّة؛ تمثّل أحداثا وقعت في مجال تواصليّ مُعيّن، تَمّ سردها على أنحاء مخصوصة. فما أرومه من سؤالي الدّراسة إخراج الموضوع من نمط المعالجات المعهودة الّتي تنحصر دائما في التأريخ، ووضعه في سياق[18] مختلف نسبيًا، ينتفع خاصةً من بعض معطيات دراسات ما بعد الاستعماريّة[19] من حيث هي أحد اشتغالات حقل متنوع بموضوعاته، ومتغير بمناهجه، ومتفاعل بطبيعته، يعنى بانتقال الأفكار، هو الأدب المقارن. وكذلك فإنّ نصوص الذاكرة

الثقافيّة عامةً هي من اشتغالات حقل الدراسات الثقافيّة الّذي ما انفك يتوسع ويتعقّد في موضوعاته ونظريّاته، منذ صدور دراسة إدوارد سعيد حول الاستشراق في عام 1978 [20].

أنافح في هذه الدراسة عن أطروحة فحواها أنّ الطريقة الّتي تصدّى من خلالها ابن مهزع للتبشير مكثت غيرَ بعيد؛ فتحوّلت من صراع فكريّ فيه من الصّدمات وردود الأفعال ما فيه إلى خطاب فكريّ اتّسم بالتنظيم، والعمق، والمرونة، والاحتواء، والانفتاح، والعمل الجماعيّ، ثمّ اعتراه ما اعتراه من التّأرجح. ذلك أنّ تفاعله مع حركة التبشير كان انخراطا في حدود[21] جديدة ومعقّدة لم يكن للثقافة المحليّة عهد بها؛ إذ كوّنها الواقع الجديد الذي فرضه التّبشير ذاته. وكان هذا الخطاب انخراطا في شبكة من المقوّمات السياسيّة، والاجتماعيّة، والتعليميّة، والصحيّة، للمجتمع، والدولة بوصفها جهازا فتيّا طامحا لتحقيق الاستقرار الداخليّ واستكمال مكوّناته من دون الوقوع تحت سلطة الاحتلال البريطانيّ. وكان ذلك الخطاب أيضا، في مرحلة متقدمة، بقدر ما هو متعلّق بغيره، مواجها ذاته حيث تعرّض للتّصدع حين آلَ من وضعيّته الخالصة إلى حالة متأرجحة على شفا حفرة من الانقسام الذاتيّ.

من أجل بسط تلك الأطروحة سأتّكئ في معالجتي، من حيث السّرد التاريخيّ المتعلق بالقاضيّ ابن مهزع، على ما كتبه المؤرخ البحرينيّ مبارك بن راشد الخاطر[22]، رحمه الله؛ ذلك أنّ أعماله سعت دَأَبًا إلى استعادة بعض مكوّنات ذاكرة البحرين الثقافيّة الّتي عانت من جرّاء النّسيان والإهمال. وأمّا من حيث النّظريّة فإنّ المعالجة يشدّ أساسَها المضمر مفهومان جوهريّان هما: الذّاكرة[23] ومجال الاتّصال[24]. خلافًا لمفهوم التاريخ، يدلّ مفهوم الذاكرة دلالةً مباشرةً على أن مناط البحث هو مجال يجتمع فيه أصلان اثنان على نحو لا يتصور حضور أحدهما من دون الآخر لتحقيق الفهم، والتحليل، والتفسير الحَذِر، أولهما السّرد التاريخيّ لعلاقة ابن مهزع بالتّبشير. وثانيهما النّظريّة التي تُستجلبُ مكوناتُها من حقول مختلفة كي تُكوّن إطارا مناسبا للمعالجة؛ وهي تعني صياغة مترابطة تساعد على فهم الموضوع وتفسيره تفسيرا دقيقا وشاملا[25]. كما أن استخدام مفهوم الذّاكرة يجنبنا منزلقات مختلفة تسم الكتابات التاريخيّة في تمثيلها للأحداث؛ وتجعل تلك الكتابات غارقة فيما يمكن عَدُّهُ أوهامًا ذاتيةً؛ منها وهم الاكتمال[26]، ووهم الانغلاق[27]، ووهم التعميم[28]. فالاكتمال يشير إلى أنّ الكتابات التاريخيّة تسعى إلى تحقيق الاستقصاء الّذي يوحي بعدم النّقص؛ وأنّه لا يمكن أن تكون في تلك الكتابات فجوات تستدعي ما يسدّها من نصوص أخرى. ويشير الانغلاق إلى أنّ بعض الكتابات التاريخيّة حلقة منغلقة على ذاتها، قائمة وحدها؛ لا تحتاج إلى مصادر إضافيّة سواء أكانت تقع خارجها أم تقع في هامشها، وسواء أكانت تاريخيّة أم غير تاريخيّة. وأما التعميم فإنّ بعض الكتابات التاريخيّة، إن بشكل مباشر أو غير مباشر، تسعى في أثناء التّأريخ، والتّحليل، والتّفسير، إلى التركيز على ما تنتهي إليه من أحكام مرتبطة بسياقاتها الخاصّة الّتي تمثل الموضوع المطروق لتسحبها على ما يقع خارج تلك السياقات الخاصّة. وأخيرا فإنّ مفهوم الذاكرة يتضمّن مفهوم الصّدمة[29]؛ ذلك أن الذّاكرة لا تظهر، بموجب هذا

المنظور، إلا عن أحداث تنجم عن إدراكها مفاجأة أو صدمة ما قد تشوّش الكيفيّة التي يُبنى من خلالها الفهم ويُحصّل المعنى. وهذا الظهور للذاكرة يعني أنّها سرود مضادّة للتّاريخ وأنّها مُكوِّنٌ مُقوِّضٌ للصياغات التاريخيّة الكبرى أو العامة الّتي تجنح إلى بناء تعميمات ثمّ تقوم بتثبيتها. وأما مفهوم مجال الاتّصال فإنّه يشير، كما تبيّن ماري لويس برات[30]، إلى الفضاء الّذي يجتمع فيه اثنان مختلفان ثقافيًا، وتاريخيًا، وجغرافيًا، لكي يُنشئَا، من حيث هو مكان وزمن لا ينفصل أحدهما عن الآخر، علاقات تَضمَنُ التّواصل بينهما. وهذه العلاقات تتضمّن فيما تتضمّن الإخضاع، وعدم المساواة، والصِدام الّذي قد يخرج عن السّيطرة بدرجات متباينة[31]. فمن مائزات هذا المفهوم أنّه يسمح لنا بملاحظة وجود تلك العلاقات؛ بما تنطوي عليه من تعقيدات في مجال الاتّصال من دون فصل بين الطرفين. فالمفهوم يحدّد وجودهما من خلال تفاعلهما معا في مستوى النظرية ومستوى الممارسة. أضف إلى ذلك أنّه عن طريق يمكن أن نأمن، إن جزئيًا أو كليًا، عدم السّقوط في تقسيم المجتمع المحليّ إلى أقسام، أو طبقات، أو فئات، قد لا تستند إلى أدلة تناسب القضيّة المدروسة وتبيّن ما ينطوي عليه الواقع الاجتماعيّ. إذن ستنحو هذه الدّراسة إلى الاعتداد بالفضاء المحليّ بوصفه مجالا للاتّصال الفكريّ، سواء أكان مباشرا أم غير مباشر، بين المجتمع المحليّ والمبشّرين. خلافا لما ذهب إليه فرانز فانون، أحد أبرز مُنظّرِي دراسات الاستعماريّة ومابعدها، حين رأى أنّ المجتمع المستعمَر ينقسم دائما إلى مجالين منفصلين لا يمكن أن يكمّل أحدهما الآخر ليُكوّنا وحدة واحدة، هما المجال الجغرافيّ الّذي يقطنه المُستعمِر، و المجال الجغرافيّ الّذي يقطنه المستعمَر[32].

كيف كان التّصور المنظور لعمليّة التّبشير الّتي استثارت أهل البلاد وبخاصة النّخبة المتعلّمة؟ سيتصدّى القسم الآتي للإجابة عن هذا السؤال من خلال التركيز على تحليل ترتيلة دينيّة؛ وضعت لتحديد التّصور النّظريّ لدى المبشّرين ولرسم الطريق عمليا أمامهم في ظروف اجتماعيّة كانت معقّدة، تحكّمت في مقوّماتها السياسيّة بدرجة كبيرة سلطة الحماية البريطانيّة الّتي فرضت على البحرين ما فرضته من اتفاقيات قيّدت سلطة الحاكم والمجتمع[33].

مخيال التّبشير:

من الحقائق التاريخيّة المستقرة أنّه خرج من أوروبا منذ عصر التنوير[34]، بفضل ظهور القوى الاستعماريّة، المستكشفون، والرّحالة السائحون، والرّحالة العلماء، والجغرافيّون. وشاركهم في ذلك أيضا المُبشّرون الّذين تواصلوا تواصلا لطيفا وهادئا مع الشعوب المحليّة في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا الجنوبيّة، كي يدعوهم إلى اعتناق المسيحيّة[35]. ومن الشواهد على قوة الاندفاع التّبشيريّ في إثر الاستعمار ما أورده المؤرخ البريطانيّ إريك هوبسباوم، في دراسته الكلاسيكيّة عن عصر الإمبروطوريّة الّذي امتدّ من 1875 إلى 1914، من أنّ الإنجيل قد ترجم مائة وتسع عشرة ترجمةً بين عام 1876 وعام 1920، وهي المدّة الّتي تحوّلت فيها أوروبا إلى قوى استعماريّة؛ بينما تُرجم أربعين مرة ما بين عام 1816 وعام 1845، وهي المدّة الّتي سبقت تحول

أوروبا إلى قوى استعماريّة[36]. وإذا كان هوبسباوم قد لاحظ أنّ الحملات التبشيريّة، وهي تضع مصالح المُبشرين في صدارة عنايتها، لم تكن جوهريًّا أداةً في يد الاستعمار؛ فإنّ هذا الأخير قد فتح الطريق فتحًا لاحبًا لتلك الحملات ويسّر لها الظروف لتنفيذ مشاريعها[37]. أما جي جي لويمر، المتخصّص في تاريخ الجزيرة العربيّة وقبائلها، فيذهب إلى أنّ تاريخ المنطقة يشير إلى غير ذلك؛ فحركة التّبشير الّتي كانت قوية بفعل مقوماتها الداخلية انتفعت من قوة الاحتلال البريطانيّ ذاته، فقد كان يوفّر لها المساعدة كلما احتاجت إلى ذلك[38]. وبتأسيس مستشفى ماسون التذكاري[39] في عام 1902 تأصّل وجود الحركة التبشيريّة من خلال تقديم الخدمات الصحيّة[40]. وافتتحت زوجة القسِ صموئيل زويمر مدرسة للبنات عام 1899 [41]، وأُنشئت بعد ذلك مدرسة للبنين في عام 1902 لتعليم اللّغة الإنجليزيّة، والرياضيات، والجغرافيا، والعلوم[42]. لذلك تمكّنت حركة التّبشير من أن ترسي قواعدها في المجتمع البحرينيّ بحيث مكّن ما تقدمه من خدمات وسائط تواصليّة للمنصّرين التواصل مع فئات المجتمع الذي كان في حاجة كبيرة للخدامات الطبيّة الحديثة؛ حتّى سعوا إلى توسيع ذلك التواصل، فلجؤوا إلى زيارة المناطق المختلفة في مدن البلاد وقراها لتقديم الخدمات الطبيّة، والاستشارات الصحيّة، وفي أثناء ذلك يتمّ نشر نسخ من الإنجيل، والمطبوعات التبشيريّة والتعليميّة. صار التبشيرُ مصدرا لثقافة جديدة في فترة وجيزة ارتبطت ارتباطا وثيقا بعمليّة التحديث والمدنيّة في قطاع الصّحة حيث كانت البلاد في أمس الحاجة لمستشفى يعينها على مواجهة الأمراض والأوبئة الفتّاكة الّتي ما انفكّت تنتشر بين الفينة والأخرى[43]. كذلك ارتبطت عمليّة التحديث بما قدمه التبشير من نظام تعليميّ جديد يقوم على أسس تختلف عن تلك التي ينهض عليها التعليم السائد. إن خطاب التبشير، بعمله القائم على تقديم خدمات جديدة مستمدة من بعض معطيات الحضارة الغربيّة، امتلك في المجتمع المحليّ وفي تصور البحرينيّين قوّة رمزيّة تدور دلالاتها حول التحديث والتقدم والقوّة. فما تأتّى لهؤلاء المبشرين من القيام به لا يكمن في الحماية الّتي يوفرها الاستعمار البريطانيّ له فحسب؛ بل هناك محرك آخر ضمن بدرجة كبيرة استمرار وجود هذا الخطاب ونفوذه في البلاد.

في عام 1904 نشر جون جولين لنسنج[44]، أستاذ اللّغة العربيّة في كلّية اللاهوت في بمدينة نيوبرنزويك[45] في ولاية نيوجرسي الأمريكيّة وأحد مؤسسي الإرساليّة العربيّة[46]، ترتيلة دينيّة ملحّنة كي تكون معتمدة لدى جميع أفراد البعثة التبشيريّة في البصرة، والبحرين، ومسقط، والكويت. ذلك أنّها تشدّهم دائما إلى هدفهم، وتقوي عزائمهم، في مهمتهم التبشيريّة الّتي تقع في منطقة يكاد يكون فيها العمل التبشيريّ مستحيلا. وأُورِدُ الترتيلةَ كاملةً هنا بعد ترجمتها من الإنجليزيّة لأهميتها في التحليل؛ وهي موسومة بـ «ترتيلة البعثة التبشيريّة العربيّة»:[47]

«1

ثَمَّةَ أرضٌ مهملةٌ منذُ أمدٍ بعيدٍ
وهُناكَ شعبٌ مازالَ منبوذًا
لكنَّ الحقيقةَ والنعمةَ تجتبيهُما
في حبِّه لهم.

2

أرقُّ من نسماتِ الرّيحِ في لياليهم
أَغْنَى مِن لَمَعَانِ خِبائهم
أَقوى مِن ترابِهم الحامِي
حُبُّه لهم.

3

إلى الجموعِ مِن طَلائعَ الإسلامِ
إلى العبدِ في عذابِه الدّامِي
إلى قاطنِ البيداءِ حين يدافعُ
اِمْنَحَهم حُبَّهُ لهم.

4

بالوعدِ المقطوعِ في صفحاتِ الرَّبِ
بنعمائِهِ في مراحلَ التّاريخِ
بالصّليبِ الّذي يتوّجُ العصورَ
أرِهم حُبَّهُ لهم.

5

بالصّلاةِ النّافعةِ
للحشودِ السّائدةِ
وبالحُبِّ الّذي أبدًا لا يَهي
أَخْبِرهم بحُبِّه لهم.

6

حَتَّى لأبناءِ الصحراء الآن غرباءَ
ولقبائِلها وحِماهم
ولملايين الجزيرةِ العربيّةِ المنتشِين
اُذْكُرْ حُبَّهُ لهم.»

يكتنز هذا النص الجوهريّ الذي لا يلتفت إليه المؤرخون ولا الباحثون من الدلالات الرمزيّة ما يكشف عن القوّة الذاتيّة الدافعة لأفراد البعثة التّبشيريّة. فهو يدور حول تكوين إرادة ذاتيّة راسخة لدى المبشّرين. ذلك لم يكن وعيهم بتحويل أفراد المجتمعات المحليّة إلى المسيحيّة قائما على لحظات التواصل وحدها؛ في أثناء تقديم الاستشارات الصحيّة والعلاج، والتعليم، وتوزيع نسخ من الإنجيل والكتب التّبشيريّة والتعليميّة أو بيعها. بل نشأ ذلك الوعي وتأصّل حتّى في اللّحظات الّتي يتوقف فيها التواصل بين أفراد المجتمع لسبب من الأسباب، في أثناء نهاية العمل اليوميّ للمبشّرين الأطباء والمعلمين، أو عودة الجوّالين منهم بعد توزيع نسخ من الإنجيل والمطبوعات التّبشيريّة والتعليميّة أو بيعها، أو حلول عطلة نهايّة الأسبوع، أو الاحتفال بالمناسبات الدينيّة. فهذه الترتيلة الّتي تتلوها البعثة التبشيريّة، فرادى وجماعات، تتحقق فاعليتها الوظيفية في لحظتين جوهريتين بالنسبة إليهم. اللحظة الفرديّة التي يكون فيها كل مُبشّر منعزلا عن جماعته، مستقلا بذاته؛ واللحظة الجماعيّة التي تنعقد فيها صلوات المبشّرين، وطقوسهم، واجتماعاتهم. جاءت صياغة الترتيلة لتكون وسيطا نقيّا وشفافا بين الرّب والمبشّرين من جانب، وأفراد

المجتمع المحلي من جانب آخر؛ فمن خلالها تمّر رسالة الرّب عبر المبشّرين إلى أرض الجزيرة العربيّة الّتي ظلّت مجهولة وإلى شعوبها وهم في طيّ النسيان. تمحو الترتيلة الجزيرة العربيّة وشعوبها فتمنع المكان وقاطنيه من الظهور إلى عالم الوجود؛ وتنفي أيّ احتمال يَشِيَ أنّ للجزيرة العربيّة وشعوبها وجودا متجسدا في وعي الآخرين غير المبشّرين. فإهمال الجزيرة العربيّة ونبذ شعوبها لا ينفيان وجود أحدهما فحسب؛ بل يجعلان إمكانية وجودها معدوما لدى الآخرين، وبخاصة أنّ الترتيلة لا توضح فاعل الإهمال والنّبذ، ويكون الإهمال والنّبذ شرطا عاما لوجود المكان وشعوبه لا يتعرفان إلا بذلك. لذلك فمن المستحيل أن يعي أفراد المجتمعات المحليّة وجودهم بوصفه مجتمعات ذات أواصر متماسكة وكليّة جامعة. هكذا تحدد الترتيلة بداية الزمن الفعلي للجزيرة العربيّة وشعوبها في وعي المبشرين، وتجعل إمكانية وجوده قبل حضورهم شيئا معدوما لا يستحق الكشف عنه. والتسليم بغير هذه الحقيقة يعدّ خطأ جسيما؛ وهو وعي أفراد المجتمعات المحليّة بأنفسهم وحياتهم. لذلك فالترتيلة لا تمنح مكانا لما يعبر عن أيّ صوت محلي. وما يستدعي العناية أنّ هذا المعنى الذي تكوّنه الترتيلة عن الجزيرة العربيّة وشعوبها قبل مجيء المبشرين يتّسق بدرجة كبيرة مع رؤية المستعمِرين للمستعمَرين؛ ذلك أنّها تتحدد، كما يشير فانون[48]، في أنّه لا تواريخ حقيقية موجودة للشعوب المستعمَرة، وإن وجدت تلك التواريخ، فهي لا تتعدى أن تكون تواريخ شعوب بربرية لا تمتلك أدنى مقومات الحضارة، فهي لا تستحق التّذكر والعناية لأن الزمن الحقيقي لتلك الشعوب يبدأ بمجيء الاستعمار ذاته. ولذلك فإنّه يمكن الاعتداد بخطاب التبشير معرفيّا بوصفه امتدادا لخطاب المستعمر ذاته؛ لكنّ هذا الربط أيضا يستدعي الحذر لكونه يهدر خصوصيّات التّبشير وأهدافه ويسوّيها بتلك الّتي يسعى المستعمر إلى تحقيقها.

إن اختيار الرّب للجزيرة العربيّة لتكون مسرحا لحبّه ونعمته؛ يتحرك فوقه الوسطاء المبشرون لهو فعل جوهري ينقل الجزيرة العربيّة وشعوبها من حالة العدم إلى حالة الوجود، ويضعها في الزمن الحقيقيّ الّذي يؤسّس الوعي الإنسانيّ الأصيل. إذًا سوف تُسلك الجزيرة العربيّة وأفراد مجتمعاتها في تاريخ طويل ومجيد من النّعم الّتي تتالت على مرّ العصور؛ مَنّ بها الربُّ على البشرية من خلال انتصارات مخصوصة، هي انتصارات الصّليب. بهذا يتم إنشاء الزمن الحقيقيّ للجزيرة العربيّة وأفراد مجتمعاتها في تصوّر المبشرين؛ على أنّه قبل التبشير كان مكانا مهملا ذا شعوب منبوذة. فزمن الجزيرة العربيّة قبل مجيء التبشير ليس ذا قيمة تستحق الذكر؛ ولا يسمح بتكوين الوعي الفرديّ أو الجماعيّ لدى أفراد المجتمعات المحليّة. لذلك يستوي زمن ما قبل المبشرين مع حالة العدم ذاتها.

حين يتلو المبشر هذه الترتيلة بينه وبين نفسه، وحين تتلى في جماعة بصوت واحد، فإنّ تأثيرها، في كلتا الحالتين، يخترق الحدود الفاصلة بينهم؛ فتوحّد شعورهم، وقصودهم، ووعيهم. فالقصد الفرديّ يتحول إلى قصد جمعيّ يسود المبشّر في عزلته ويربطه بالمبشرين الآخرين. فهو وإن انفرد في ترتيله إلّا أن صوته يغادره ليلتحم بصوت الآخرين الذين ينهجون الطريق ذاتها، ويعملون لتحقيق الأهداف ذاتها.

فالترتيلة بالنّسبة إلى المبشّرين حافزٌ رمزيٌّ يشير إلى الانتصارات التاريخيّة الّتي حقّقتها المسيحيّة؛ فمن وظيفتها إذًا ربطهم بحقيقة فحواها أن التبشير بين أفراد المجتمعات المحليّة هو أيضا تبشير للمكان ذاته من خلال استعادته من النسيان أو العدم، كي يجري وضعه في الزمن الفعليّ. وهو زمن يبدأ بالعمل الّذي يقوم به الوسطاء المبشرون أنفسهم.

يعمل الخطاب الرمزيّ للترتيلة على إنشاء ما يمكن أن نصطلح عليه بالوعي المكثّف؛ وليس الوعي المتدرج. هذا النمط من الوعي لا يحفز أفراد البعثة على العمل التبشيريّ وتحمل أعبائه الاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والسياسيّة فحسب؛ بل إنّه يقوي ذواتهم، فرادى وجماعات، على نحو مُستقّل عن النّظر إلى تلك الظروف. إذ يجعلهم مؤمنين في كل لحظة بوجود إمكانيّة كبيرة لتحويل أفراد المجتمعات في الجزيرة العربيّة إلى المسيحيّة؛ بقطع النّظر عن اصطدامهم بالواقع ومصاعبه. إنّ الترتيلة تحوّل التّطلعات والآمال الراسخة لدى أفراد البعثة التبشيريّة من مجرد إمكانات يمكن أنّ تحدث في المستقبل؛ إذا تهيأت لها شروط النّجاح، إلى وعي حاضر بقوة لدى أفراد البعثة. فاستعادة الجزيرة العربيّة وسكانها من الإهمال إنّما يتمّ لأن الرّب في حبّه أراد لهما الخير والنّعمة؛ فلا يمكن العمل خلافا لذلك. تبدأ الترتيلة وتختم بالأرض المهملة وشعبها المنبوذ اللّذين يحضران من خلال حب الرّب لهما. إذًا يجري تحويل المكان بصحرائه، وبحاره، وسواحله، وموانئه، وحواضره، وقراه، وشعوبه، ومناطقه القريبة والبعيدة، في تصوّر المبشّرين، إلى جغرافيا قابلة للتخيّل[49]؛ فقد جعلت الترتيلة المكان مسرحا مُتخيّلا لكي يتيسّرَ لهم بناء تصوّرات قادرة على التحديد، والاكتشاف، وفوق كل ذلك السيطرة عليه بوصفه موضوعا يستوجب الانخراط فيه.

وإذا كان المبشّرون بعد إعدادهم طبيًا وصحيًا قد تسلّحوا بمعرفة اللّغة العربيّة بعد دراستها على أيدي متخصّصين؛ فإنّهم في مرحلة تالية، عند استقرارهم في المنطقة، تعرّضت معرفتهم اللّغويّة للتشويش، واصطدمت بعوائق، بسبب الفجوة الناجمة عن المعرفة اللّغوية المحصّلة من خلال الدروس الّتي تخلو من سياقات الحال، والواقع اللّغوي والثقافيّ الفعليّ للمجتمع الذي لا تظهر فيه اللّغة إلا ضمن سياقات الحال. تأتي الترتيلة بتلك الدّلالات من خلال رسم أفق مُتخيّل مفعم بتفاؤل منقطع النّظير؛ لا يُعيرُ حاجزَ اللّغة وحاجزَ الثّقافة المحليّة الاهتمام اللائق.

تسهم الترتيلة إذًا في تأسيس وعي المبشّرين، اجتماعيًا وتاريخيًا، من خلال رؤية لا تخلو من الدّلالات المثاليّة. فإمكانيّة تحويل شعوب الجزيرة العربيّة إلى المسيحيّة تغدو الحقيقة المستقرة الّتي تحملها تلك الرؤية. ويغدو ذلك الواقع الوحيد للجزيرة العربيّة، ولا يتم الاعتداد بالواقع الذي تدرك من خلاله الشعوب وجودها، وزمانها، ومكانها، وثقافتها، ودينها. وبناء على ذلك، فهي تسهم في بناء إدراكات المبشّرين بشكل مكثّف عن الشعوب المحليّة ومجتمعاتهم على نحو يتردد بين واقع متخيّل ومثاليّ يستدعي تحقيقه عملا جادا على الأصعدة كافةً، وبين الأيديولوجيا التي تسوّغ جميع الاستراتيجيّات التي تضعها الحملة التبشّيريّة. فالتاريخ الحقيقيّ للجزيرة العربيّة يقع في جادّة هذه الطريق، بين الالتزام بالعمل التبشّيريّ والاستمرار في أدائه،

وبين الرؤية المثاليّة المتمثّلة في التحوّل. وهنا تكمن الفاعليّة الرمزيّة لهذه الترتيلة الّتي يتلوها المبشّرون فرادى وجماعات.

ولئن فشل المبشّرون في تبشير الشّعوب في منطقة الخليج في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كما يؤكّد المؤرخون[50]، فإنّه لا يمكن غضّ الطرف عن حقيقة فحواها أنّ الترتيلة باكتنازها تلك الدلالات والقيمة الرمزيّة قد مثّلت نصّا مهما نهض ضمن ما نهض في خطاب التّبشير ببناء وعي المبشّرين بناء قويّا كيلا يتأثّر بأي عائق قد يقعدُ بهم عن تحقيق أهدافهم، خاصة إمكانيّة تبشير شعوب المنطقة والتصدّي للمصاعب النّاجمة عن مقاومة المجتمع ونخبته المتعلّمة.

فكيف ساهم ابن مهزع في ظهور مقاومة فكريّة للتبشّير تحوّلت من ردّة الفعل إلى خطاب متفاعل تأثيرا وتأثّرا؟ هذا ما سيناقشه القسم الآتي.

خطاب المقاومة:

أدرك المبشّرون منذ البدايات أنّ نماذج التعليم والتّعلم الحديثة السائدة في الولايات المتحدة الأمريكيّة وأوروبا هي من القوة بمكان بحيث إذا تمّ توظيفها في المجتمع المحليّ فإنّها ستؤثر تأثيرا كبيرا في بنياته المختلفة؛ الدينيّة، والاجتماعية، والاقتصاديّة، والصحيّة، والسياسية. وقد يصل الأمر إلى هُويته الجامعة فيعاد تكوينها على نحو أو آخر. لذلك فقد كانوا متفطنين بأنّ البدء في تنفيذ مشروع مدارس التعليم الحديث، وإدارتها، والترويج لها، وتوسيعها، ليس أمرا هامشيّا بالنّسبة إلى هدفهم الكبير الماثل في تبشير الشعوب المحليّة؛ بل خاضوا، من أجل تحويل تلك الأفكار إلى حقيقة فعليّة، معركةً ضاريةً في المجتمع المحليّ؛ فهي من جانب معركة فكريّة؛ لكونها تتعلق بانتقال الأفكار وتكوين منظورات بشأن الذات والمجتمع والثقافة والآخرين؛ ومن جانب آخر هي معركة وجوديّة لكونها تتسنّم أولويات العمل التّبشيري في المجتمع المحليّ، ولذلك فقد خاضوا معارك مريرة مع مراكز القوى في المجتمع المحليّ. في أحد التقارير تتمّ الإشارة إلى أنّ نظام التعليم الحديث يستدعي تدريس العلوم، واللّغات، والّدين، من خلال وسائل تعليميّة حديثة؛ وفيه أيضا يتمّ الاعتراف بأنّ ما ينفقونه في المدرسة من ثلاث ساعات في تدريس العلوم، والرياضيات، والجغرافيا، و مواد أخرى، الغاية منه تدريس مقررين مؤثرين آخرين: أولهما قراءة في نصوص مختارة من الإنجيل، وثانيهما معجزات المسيح عليه السلام من خلال الإنجيل[51]. ويبيّن التقرير ذاته أنّ الطلاب أظهروا اهتمامهم في كل المواد التي يدرسونها إلا أنّ بعضهم قد عبّروا عن امتعاضهم من الدروس الدّينيّة. وعلى الرغم من أن المدارس الأهليّة الموجودة ومدارس تحفيظ القرآن الكريم (الكتاتيب) حاولوا قدر استطاعتهم جذب الطلاب إليهم إلّا أنّ المبشرين قد عوّلوا على توظيف إنجازات الحضارة الغربيّة في المناهج المدرسيّة واستخدام طرق تدريس حديثة[52]. إن نجاح المبشّرين في جذب المجتمع المحلي إلى المدراس التي يديرونها كان قويا؛ فعدد الطلاب في مدرسة البنين والطالبات في مدرسة البنات يزداد سنة بعد سنة كما تظهر تقاريرهم[53]. غير أن الأمر لم يقف عند ذلك، فثمّة وثيقة أخرى ترصد

تحولا كبيرا أحدثه نظام التعليم الحديث للمدارس؛ فالحاجة جدّ كبيرة لجلب معلمين أَكْفَاءٍ من بلاد الشام، ومتابعتهم لنتائج الامتحانات ومستوياتها تبيّن لهم العمل الكبير الّذي كانت تبذله المدارس الأهليّة. ويذهب التقرير ذاته إلى أبعد من ذلك مشيرا إلى الحاجة إلى مؤسسات للتعليم العالي؛ فقد لا حظ واحد من المبشّرين أن أحد خريجي مدرسته قد سافر إلى بيروت لمواصلة الدراسة وعندما عاد في الصيف اصطحب معه إلى بيروت ثمانية طلاب آخرين[54]. إنّ نظام التعليم الحديث أخذ ينتشر بقوة لحاجة المجتمع إليه؛ واستغل المبشّرون ذلك من خلال المدارس التي يديرونها لإذاعة أفكارهم. فهو بذلك قد صار قوة فاعلة ذات قدرة كبيرة على تغيير المجتمع المحليّ.

وجد ابن مهزع أنّ الطريقة العمليّة في مقاومة التبشّير الذي يتغلغل بقوة وبسرعة من خلال نظام التعليم الحديث إنما تتمثّل في توظيف جهود طلبة العلم الّذين كانوا يدرسون العلوم الشرعيّة والعلوم اللّغويّة على يد أخيه الشيخ أحمد بن مهزع؛ ذلك أنّه تيسّرت له معرفة دقيقة بحركة التّبشير عندما كان طالبا في جامعة الأزهر من عام 1882 إلى عام 1889 [55]. فقد اطّلع على قدر غير قليل من أدبيات المبشّرين؛ وخَبُرَ من أساليبهم، وفوق كل ذلك عرف – وهو في القاهرة – كثيرا من الأفكار الإصلاحيّة للشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا، حتّى أنّه نقل معه، حين قَفَلَ إلى البحرين، أعداد مجلة العروة الوثقى كاملةً[56]. لقد ظلّت مجموعة الشيخ أحمد ومجموعة القاضي تتداولان العروة الوثقى؛ وتتدارسان ما ورد فيها بوصفها مصدرا فكريّا للتنوير، والإصلاح، واكتشاف قوة الذّات وضعفها، ومعرفة قوة الآخر وضعفه، وإدراك الأخطار المحدقة بالعالم الإسلاميّ في ذلك الوقت. لقد أدرك الشيخان أن نظام التعليم الأهليّ ونظام مدارس تحفيظ القرآن الكريم مُهمّان لكنّهما غير قادرين على التّصدي لحركة التبشير الّتي تذيع أفكارها من خلال مدارسها الحديثة للبنين والبنات؛ فلا مناصّ من مدرسة متخصّصة ذات نظام تعليميّ حديث وراسخ، يكون موقعها جدّ قريب من مدارس المبشّرين في المنامة. وهذا ما حدث فعلا فقد وافق الشيخ عيسى بن علي آل خليفة حاكم البلاد رحمه الله على ذلك وأوقفهم أرضًا للمدرسة في عام 1891 [57]. إنّ التّحديّ الكبير أمام ابن مهزع والنّخبة المتعلّمة يكمن في جعل التواصل مع المبشّرين محصورا في دائرة النّخبة المتعلمة بحيث لا يخرج إلى الناس كافة ليكون حينئذ موضوعا عاما يتداولونه كما يشاؤون وهم على غير استعداد، ولا دراية، ولاعلم، فقد يتأثرون بشكل مباشر أو غير مباشر. فكان لا بدّ من السيطرة على مجال الاتّصال مع المبشرين عن طريق النّخبة المتعلمة وحدهم، ليتم تثبيت حدود ذلك المجال لكيلا يخرج اتصالهم عنه، فيصعب حينئذ محاصرة العمل التبشيريّ عندما تنتشر أفكاره بين أفراد المجتمع. لقد كان ابن مهزع مدركا أنّ عمليّة حصر الاتّصال مع المبشّرين محفوف بمشكلات جمّة؛ فمن الصعوبة بمكان أن تبقى المعرفة خاصة، و الأفكار منعزلة، والخبرة الفرديّة تنمو في مسارات منبتّة عن المجتمع، وكذلك فإنّ عمليّة الاتّصال ستأخذ في الاتّساع من دون توقف مادام المنخرطون فيها كثيرين. وفي كلتا الحالتين تستدعي قدرات متعدّدة؛ لكن يصعب توجيهها أو

تحديد نتائجها عندما تكون عمليّة الاتصال متّسعة الأفكار ذائعة بين عامة الناس. لقد سعى ابن مهزع إلى أن يجعل التواصل مع المبشّرين، وحوارهم، ومناظرتهم، عمليّة محصورة، قدر الاستطاعة، في دائرة شبه مغلقة تتمثّل في النخبة المتعلّمة التّابعة لمدرسة أخيه لمحاصرة الآثار المباشرة وغير المباشرة لتلك العمليّة.

لكن بعد مدة بدأ بعض طلبة الشيخ أحمد؛ أمثال ناصر الخيريّ، ويوسف كانو، يذهبون إلى مدرسة القّس زويمر لتعلم اللّغة الإنجليزيّة، بعد أن شجّعهم ابن مهزع على تلقي العلوم وتعلّم اللّغة الإنجليزيّة[58]. كانت هذه النّقلة خطوةً جوهريّةً ليس نحو زيادة التفاعل الثقافيّ والفكريّ مع المبشّرين فحسب؛ بل نحو تغيير مفهوم التكوين المعرفيّ للمثقفين في تلك الحقبة. فصار إتقان اللّغة الإنجليزيّة عمليّة جوهريّة لا بدّ منها للإعداد المعرفيّ والثقافيّ للنّخبة المتعلمة الّتي ستضطلع بالتفاعل الفكريّ مع المبشّرين. إذن رأى ابن مهزع أن الحكمة تقتضي الفهم السديد والعمل الرشيد الذي يكون بمقتضى ذلك الفهم؛ وإتقان العلم وإحكام العمل في التّفاعل مع خطاب التّبشير لا يتمّ إلا أن تكون النّخبة متقنة للّغة المبشّرين أنفسهم. فهذا مقصد مهم وجّه هذا الخطاب النّاشئ الذي يمكن أن يسمى خطاب المقاومة. لقد كان لدى ابن مهزع وأخيه قلق من ذيوع أفكار المبشّرين من خلال التعليم والخدمات الطبية لكن لم يكن ذلك القلق يصل لديهما إلى حدّ الرُّهاب؛ فعندما انتهى إليهما قلق بعض النّاس على طلبة العلم الّذين يدرسون في مدرسة المبشّرين بعد الفراغ من دراستهم في مدرسة الشيخ أحمد؛ أطلق الشيخ أحمد مقولته الشهيرة ردّا على ذلك: «لا بأس عليهم، فنحن من خلفهم.. (كذا) دعوهم يتعلمون لغة هؤلاء القوم، فمن عرف لغة قوم أمن مكرهم[59]». لقد كان ابن مهزع وأخوه واقعيان في معرفة قدرة الذات وما يمكن أن تنجزه، وقدرة الآخر وما يمكن أن يعمله؛ فالمدرسة التي أنيطت بها مسئولية التّصدي لخطاب المبشرين من خلال طلبة العلم فيها تختلفُ عن التعليم الأهليّ، لكنّها أيضا يعوزها مُكوّن حاسم في منهجها هو تدريس اللّغة الإنجليزيّة والعلوم الحديثة. إنّ هذا التَّغيُّر الحادثُ بشأن أهميّة إتقان اللّغة الإنجليزيّة للنّخبة المثقّفة شبيه، إلى حد كبير، بما كان متأصّلا لدى النّخبة المثقّفة في الهند في الحقبة التاريخيّة ذاتها. يذهب إعجاز أحمد إلى أنّ النّخبة الهنديّة الّتي قاومت سلطة الاستعمار البريطانيّ كانت حريصةً كل الحرص على إتقان اللّغة الإنجليزيّة، وبتعاقب السنوات صار تقليدا راسخا لديها أن يمتلك أفرادُها معرفة لغويّة ثنائيّة أو متعددة، حتى وصل الأمر، في حالات متطرفة، إلى أن يكون ذلك على حساب معرفتها باللّغات المحليّة المنتشرة في البلاد[60]. لقد أدرك ابن مهزع ضرورة إحداث هذا التغيير الّذي يمسّ أساسا منهج إعداد النّخبة المتعلّمة؛ لذلك فقد شجّعهم على الانخراط في مدرسة المبشّرين لدراسة اللّغة الإنجليزيّة. ويمكنُ الاستنتاج من تلك المعطيات التاريخيّة أنّه لولا مشاغله الّتي استنزفت كل وقته لاتّخذ أيضا لنفسه سبيلا إلى تعلّم اللّغة الإنجليزيّة.

لكنّ ذلك الفضاء العام الذي تكوّن بفعل التّبشير لم يكن هادئا ومثاليّا لحوارات مثمرة؛ بل كان يشوبه غير قليل من التّوتر، والقلق، والتهديد. تشير

السّجلات البريطانيّة إلى أنّه في تاريخ 1899.5.9 رفع أهل البلاد عريضة، مهرها الشيخ محمد بن عبدالرحمن الذكير وسبعة عشر آخرون من العلماء بأختامهم، بعد عدة عرائض، يشتكون فيها من أنّ زويمر قد تدخل في الشؤون الدينيّة، وازدرى الرّسول صلى الله عليه وسلّم أمام العامة والعلماء، وبعد سفره فعل نائبه أكثر من ذلك. وتُحذِّرُ العريضةُ الشيخ عيسى بن علي آل خليفة، حاكم البلاد رحمه الله، أنّ الزويمر قد يتعرض للهجوم من العامّة إذا استمر في استثارته لهم؛ وتطالبُهُ بطردِهِ من البلاد[61]. ثمّ أرسل حاكم البلاد، في تاريخ 1899.5.10، رسالة إلى المقيم السياسيّ البريطانيّ في بوشهر، تشير إلى أنّه قد كتب من قبل للمقيم السياسيّ بشأن ازدراء زويمر الإسلام ونبيّه صلى الله عليه وسلّم. ويُذَكّر الحاكمُ المقيمَ السياسيَ أنّ الممثل البريطانيّ المقيم في البحرين قد نبّه زويمر على ضرورة التّوقف عن التّدخل في الشؤون الدينيّة للبلاد بالرغم من أنّه مواطن أمريكيّ وليس من بريطانيا. وتشيرُ الرسالة أيضًا إلى أنّ زويمر لم يكترث بذلك التنبيه؛ فقد زاد من نشاطه في هذا العام عن نشاطه في العام المنصرم. وتنتهي الرسالة بالتحذير مما قد يصيبه إذا استمرّ نشاطه على المنوال ذاته[62]. كذلك تحتفظ السّجلات البريطانيّة عن البحرين بوثيقة مهمة هي ترجمة إنجليزيّة لنصّ كتبه القاضي ابن مهزع بشأن استدعاء زويمر؛ فتبيّن أنّ ابن مهزع قد استدعى المُبشّر لديه، بعدما سَمِعَهُ الناس يزدري الرسول صلى الله عليه وسلّم ويتهمه بالكذب، فنصحه بالتّوقف عن ذلك. لكنّ القاضي في الوثيقة يشير إلى أنّ زويمر لم ينته عمّا نهي عنه؛ بل أصرّ أمام الناس على أنّ كلّ الرسل مُنتَقَصِينَ، ما عدا المسيح عيسى عليه السلام. وقد واصل حملته التبشيريّة في الجموع من أهل البلاد معلنا أنّ الإسلام دين منحرف عن جادة الحقّ؛ مما أثار الناس وبخاصة النجديين الذين هددوا بقتله، فأخذ القاضي يحذرهم من القيام بذلك محيلا القضية إلى حاكم البلاد[63]. تلك الوثائق التاريخيّة تسمح بتكوين تصوّر، لا تعدمه الدّقة، عن الظرف النّاجم عن قيام المبشّرين بنشر آرائهم عن الإسلام والرسول صلى الله عليه وسلّم؛ فهو ظرف مفعم بالتوترات والقلق ليس على المستوى الفردي فحسب، بل على المستوى الجماعيّ. فالشعور بالتهديد كان شعورا جمعيّا منتشرا بين الناس والنّخبة المتعلّمة من دون استثناء؛ لكن النّخبة تستشعر أنّ ثقل مسؤوليتها محفوفة بغير قليل من الحذر، والتوجس، والقلق. وتلك الوثائق أيضا تدلّ على أن المبشّرين اتّبعوا استراتيجيّة الدعوة إلى أفكارهم مباشرة بين عامة النّاس من دون توجس أوحصر لدعوتهم على النخبة المتعلّمة؛ وتعمّدوا الانفتاح في اتّصالهم على أكبر عدد من الناس، فلم ينجح ابن مهزع في حصر اتّصالهم في النّخبة المتعلّمة وحدها من دون عامة النّاس. وإذا كان الباحثون في علم الأنثروبولوجيا، كما يشير إلى ذلك أرنست جيلنر، يجمعون على أنّه لا يوجد مجتمع من دون نظام، ولايوجد نظام من دون قوة، ولا توجد قوة من دون جهاز ينفّذها على أرض الواقع[64]، فإنّه يمكن القول بأنّ خطاب التبشير وما أفضى إليه من توتّرات صار قادرا على النّفاذ في العلاقات الرابطة فيما بين تلك المقوّمات من نظام، وقوة، وجهاز تنفيذي، ونخبة متعلّمة.

إنّ تلك الظّروف، كما أرى، أدّت إلى إعادة تكوين الارتباطات القائمة بين القاضي، وأخيه الشيخ أحمد، وبين أفراد النخبة المتعلّمة؛ كما أفضت إلى إنشاء إرتباطات جديدة. كانت العلاقة التعليميّة في المدارس الشرعيّة ناشئة بفعل الترتيب الهرميّ لمكوّناتها: يتسنّم ابن مهزع قمّة الهرم، يتلوه أخوه الشيخ أحمد، ثمّ يكوّن تلامذتهم قاعدته. أصبحت مسؤوليّة المواجهة المباشرة في خطاب المقاومة حملا منوطا بمن يكوّن قاعدة الهرم، وهم طلبة العلم. وهذه المسؤوليّة لا تستدعي الإعداد المعرفيّ والفكريّ المتعارف عليه؛ وإنما تستدعي دروسا وأساليب لم تدخل في مناهج الدراسة آنذاك، أمثال التدريب على مناظرة أهل الكتاب، ومقارنة الأديان، والدُّرْبَة على قراءة الإنجيل، ومعرفة تاريخ النّصوص الدينيّة، وغيرها. فالعلاقة المتينة الّتي تربط الشّيخين بتلامذتهم تمّ إعادة تكوينها بفعل الوقائع الجديدة والمفاجئة التي فرضتها حركة التّبشير؛ فصار الطلبة ينهضون بدور فكريّ متقدم، استدعى منهم جهدا كبيرا ما انفكوا يتجشّمونه. صار خطاب المقاومة لا تحكم إدارته بنيةٌ هرميةٌ؛ وإنّما بنية ثلاثيّة تكاد تتساوى أطرافها، في المقدرة على التّفاعل، أطرافها الثلاثة: القاضي، وأخوه الشيخ أحمد، وتلامذتهم. أضف إلى ذلك أن هذا الواقع الجديد النّاجم عن الصّراع الفكريّ قد كشف لابن مهزع وأخيه الشيخ أحمد عن أنّ طريقة التعليم المتّبعة تعوزها من المواد والمناهج الأخرى مالم يكن مفكرا فيه لدى الجميع قبل استفحال مشكلة التّبشير وتهديده للمجتمع.

لقد دوّن الخاطر في هذا السياق ثلاث شهادات مهمّة حول علاقة ابن مهزع بالتّبشير؛ كل شهادة تبيّن كيف يزداد تعقيدا التّفاعل بين خطاب التّبشير وخطاب المقاومة. في الشهادة الأولى المدوّنة في عام 1960، أشار محمّد صالح يوسف إلى أنّ ناصر الخيريّ هو أول من اكتشف الحملة التبشيريّة في المدرسة؛ إذ في أحد الدروس الصباحيّة أخبرهم أحد المعلّمين أنّ القس زويمر سيزور البصرة ويتمنى عليهم الاجتهاد في دروس اللّغة الإنجليزيّة، وفي محبّة المسيح، حتّى يفتخر بهم أمام المعلمين في البصرة، وسيجلب لهم منها الهدايا. وطلب المعلم إليهم التوقف عن طلب العلم الشرعيّ في مدرسة الشيخ أحمد، والاقتصار على مدرسة المبشّرين، والمجيء إلى المدرسة في الصّباح الباكر قبل بدء الدروس من أجل المشاركة في صلاة الصّباح الّتي يعقدها المبشّرون يوميا. ويختم محمّد صالح يوسف شهادته بأن الخيريّ وأصحابه كانوا يدخلون في مناقشات مع مدرسيهم المبشّرين؛ وهم يتلقون التوجيهات من ابن مهزع، وأخيه الشيخ أحمد، بشأن تلك المناقشات بعد قيامهم بنقل ما يدور بينهم وبين المبشّرين إلى الشيخ أحمد الذي ينقلها بدوره إلى أخيه القاضي[65]. أما الشّهادة الثانيّة فكانت لمحمّد الحباب بن أحمد المهزع؛ ففيها يشير إلى أنّه رأى مدرسة المبشّرين ومستشفى ماسون، قبل أن يؤسّس مستشفى الإرساليّة الأمريكيّة في عام 1902. ويضيف في شهادته أنّ القس زويمر كان يحضر المجلس الأسبوعيّ للشيخ قاسم، ويناقشه محاولا إقناعه بضرورة وجود المبشّرين في البلاد، ولا يتردد ابن مهزع في طرده إذا ما حاد عن أصول النقاش[66]. وأما الشهادة الثالثة فقد كانت لأحمد حسن إبراهيم؛ فقد أشار فيها إلى أنّه كان أحد تلامذة مدرسة الشيخ أحمد بن مهزع. وفي عام 1906

انضمّ إلى مدرسة المبشّرين لتعلّم اللّغة الإنجليزيّة حيث وجدهم يلجؤون إلى وسائل متعددة من أجل التأثير؛ أهمها الحديث عن الحضارة والتّقدم وكيف تمكن المسيحيّون من صنعها بينما لم يكن في قدرة المسلمين النهوض الحضاريّ لتمسكهم بدينهم. ويضيف الشاهد نفسه أنه خلال درس العلوم قام معلّمهم بشرح عمل التيار الكهربائيّ مع تأكيد أنّ الكهرباء من صنع المسيحيين[67].

يظهر من الشّهادة الأولى والشّهادة الثانيّة أنّ الاتّصال المباشر بالمبشّرين يقوم به طلبة العلم لدى الشيخين، وتتركّز مساهمة القاضيّ وأخيه بشكل مباشر في توجيههم. ولما كانت المصادر تضنّ بنقل فحوى هذه المناقشات فإنّه يصعب علينا معرفة كيف ينقل الطلبة أسئلتهم، وما دار بينهم وبين المبشّرين من مناقشات، إلى شيخهم أحمد، وكيف ينقل الشيخ أحمد ما نقله له تلامذته إلى أخيه القاضي، وكيف تتعلّق إجابات الشيخين بالقضايا المناقشة، ثمّ كيف يوظّف الطلبة إجابات الشيخين في ردودهم على مزاعم المبّشرين. و هذا ينسحب على حضور القسّ زويمر مجلس ابن مهزع الأسبوعيّ؛ فالمصادر تضنّ أيضًا بذكر القضايا التي تناقش فيها القاضي ابن مهزع مع القسّ زويمر، ولا تذكر إلا مسألة عامة هي محاولة القسّ زويمر إقناع القاضي بضرورة وجود الحركة التبشيريّة في البلاد. إذن تَعدِمُنا معلومات مهمّة تتعلق بكيفيّة التّفاعل بين خطاب المقاومة وخطاب التّبشير؛ وهذا منهجيّا يجسد فجوات مهمّة من الصعوبة تأوّلها. يمثّل استقبال ابن مهزع، في مجلسه الأسبوعيّ، القس زويمر إستراتيجيّة فاعلة لامتصاص نشاطه الفكريّ؛ ومحاولة تقييده من خلال ردود القاضيّ على ما يثيره من مزاعم، واستفادة القسّ من ذلك لا شك أنّها كبيرة وتختلف عن معرفته بالإسلام الّتي تعلّمها من خلال مدرسة الاستشراق الأمريكيّة، فهنا يتعلّم على أرض الواقع ومن خلال مواقف قوامها التّحديّات.

كذلك يتجلى، من الشّهادة الثّالثة، تعويل المبشّرين على العلوم وتوظيف منجزات الحضارة الحديثة في تعليمهم من أجل تسويغ ادّعائهم بأنّ الإسلام هو السبب الجوهريّ في تخلّف المسلمين؛ وكان هذا هو التسويغ الذي ظنّ المبشّرون أنّهم من خلاله يمكن لهم اجتذاب التلاميذ وغيرهم ممن يرغبون في الاستفادة من إنجازات الحضارة الغربيّة من خلال المدرسة ذاتها. لقد تفطّن ابن مهزع إلى توظيفهم لإنجازات الحضارة الغربيّة الّتي ربّما تكون أقوى الوسائل الّتي يستخدمونها في التّأثير؛ فلقد تمّ توظيفها بشكل كبير خارج المدرسة أيضا. فما كان يفعله القسّ زويمر طوال وجوده في البلاد يصبّ في هذا السّياق؛ فهو أول من ركب الدراجة الهوائيّة فيها، وأول من استخدم آلة التّصوير فيها[68]. فقد حرص كل الحرص على إبهار البحرينيّين بتلك المخترعات والمبالغة في استخدامهما قدر المستطاع أمامهم، وهو مرتديا ثياب القساوسة. وقد ركّز على إنشاء هذه الصورة، وإظهارها على النّاس إظهارا مستمرا، وهو في مركزها راكبا دراجته الهوائيّة أو حاملا لآلة التصوير، لا يفصل بينه وبين هاتين الآلتين أي فاصل؛ حتّى تتجلى كل المعاني التي توهم الناظرين أن الإنجازات الحديثة ثمرة من ثمار المسيحيّة، أو ربط السبب الجوهريّ، وهو العقل المسيحيّ، بالنتائج، إظهارا للتفوق الحضاريّ

الّذي أنجزته المسيحيّة في الغرب. إنّ آلة التصوير والدراجة الهوائيّة ليستا آلتين فحسب في توظيف زويمر؛ لكنهما يؤولان إلى رمزين لكل الدلالات الّتي تدور حول الخلاص، والتّحرر، والتّحديث. فآلة التصوير تمنح أيّ شيء أو أيّ حدث في زمنه الخاص خلودا ما، والدراجة الهوائيّة تمنح راكبها بديلا مرنا عن الحيوانات بوصفها وسائل تقليديّة للنقل مقيدة بظروفها. إنّ زويمر استغل جهل البحرينيّين عامة والنّخبة المتعلّمة المحليّة خاصة بأنّ آلة التصوير والدراجة الهوائيّة من مخترعات الثورة الصناعيّة[69] الّتي قامت بعد حلول عصر التنوير[70] وما تأسست فيه من قواعد جديدة، إذ أُركست بموجبها سلطة الكنيسة، وأُبرزت سلطة العقل. وعلى الرغم من أنّ أوروبا لم تتصوّر أنّ مخترعاتها ناجمة عن مسيحيّتها؛ بل عن سلطة الإنسان، وعقله، وجهده، إلّا أنّ زويمر، باستخداماته لتلك الاختراعات في المجتمع المحليّ، رام إظهار التفوق الحضاريّ الّذي أنجزه تحديدا العقل المسيحيّ في الغرب على العقل المسلم. لقد عمل زويمر كل ذلك كما عمل من خلال مهنة الطبّ الّتي يحترفها وتمثل الهيمنة العلميّة الغربيّة على قطاع الصّحة وأجساد المرضى والمجتمع ومنظومة القيم؛ فصدر في ممارستها عن بنيتها الاحترافيّة القويّة ووعي راسخ بأنّ الطب التبشيريّ، كما في المجتمعات الأخرى في أفريقيا وجنوب شرق آسيا، يثبّت الاتّصال بأفراد المجتمع المحليّ، فمعالجة أمراض الأجساد والتخفيف من آلامها يمكّن من نشر ثقافة معيّنة تؤثر في الفرد والمجتمع معا[71]. لذلك تلتقي معاني الخلاص، والتحرر، والتحديث الّتي ترمز إليها استخداماته لتلك المخترعات بالدلالات الّتي أشارت إليها ترتيلة البعثة التبشيريّة العربيّة.

غير أنّ مفارقة بارزة أخذت تتجسد في سياقات الصور الّتي أنشأها زويمر. ذلك أنّه كان في الحقيقة ينتهك، ربّما من دون وعيّ منه، أبرز المبادئ الّتي استقرت في عصر التنوير؛ فالمجتمع الصناعيّ قد جعل النّمو والتّطور قيمتين دائمتين ومستقرتين لسلطة العقل وسلطة العمل وليس لسلطة الكنيسة والدين[72]. لقد حاول زويمر جاهدا أن يحصر معاني الكاميرا والدراجة الهوائيّة في كونهما نتاجا للمسيحيّة ولم يهتم بإبراز غير تلك الدلالة. وهذه الدّلالات الّتي بذل من أجلها زويمر جهدا كبيرا لتجسيدها في أفعاله كانت مستقرّة في حقل الاستشراق. فالمستشرق الفرنسيّ أرنست رينان مثلا انتهى من خلال أبحاثه المتعلّقة باللّغات الساميّة وخاصة العربيّة إلى نتيجة مفادها أن عقول الشرقيّين، إلى جانب الشعوب الأفريقيّة، عاجزة عن تعلّم العلوم الحديثة وانتزاع قصب السبق فيها، فثقافتهم لا تنتج إلا عقولا مغلقة على ثقافتها، وتراثها، ورافضة لكل ما هو حديث[73]. لقد وقف زويمر بوعيّ عميق ضد الثّقافة المحليّة مستغلا في تجسيد أفعاله تلك الصورة النمطيّة المستقرة في حقل الاستشراق؛ لكنّه في الوقت ذاته، بوعي أو من دون وعيّ، كان يصنع مواقف مناقضة لأبرز مبادئ التنوير في الثّقافة الغربيّة مستغلا جهل المجتمع المحليّ بأنّ العقل الأوروبيّ قد مرّ بمراحل فكريّة حاسمة منذ عصر النهضة أزاح من خلالها سلطة الكنيسة شيئا فشيئا ليدخل عصر التنوير وعصر الثورة الصناعيّة.

بيد أنّ خطاب مقاومة التبشير أخذ فجأة ينشطر عن أفقه الرئيس وانخرطت فيه مقوّمات جديدة

أنشأت إرتباطات جديدة على نحو مختلف عن ذي قبل. يبسط القسم الآتي تلك العمليّة بشيء من التفصيل.

أفق الانشطار:

إنّ هذا الخطاب الذي ظهر بفعل ابن مهزع، وأخيه الشيخ أحمد، وطلبة العلم من أجل مقاومة حركة التبشير، لم يبق خالصا من دون مشكلات حقيقية، وهو آخذ في الاتّساع والتّشعب. في عام 1912 اعتزم بعض أعضاء نادي إقبال أوال الإسلاميّ الإصلاحيّ أداء فريضة الحجّ[74]؛ فأناطوا بصديقهم الأديب، والمؤرخ، وأحد مؤسسي ذلك النادي الثّقافيّ، ناصر الخيريّ[75] توجيه رسالة، نيابةً عنهم إلى الشيخ محمد رشيد رضا، منشئ مجلة المنار وصاحبها في القاهرة، تتضمّن جملة من الأسئلة عن الحكم الكامنة في أداء مناسك الحجّ. فلمّا وصلت المجلة إلى البحرين ذاع مضمون رسالة الخيريّ المنشورة على صفحاتها؛ فأثارت جدلا محتدما لدى النّخبة المتعلّمة وعامة النّاس، إذ عَزَوا ما ورد فيها إلى تأثّر الرّسالة بالتبشير. ثمّ قطع ذلك الجدلَ قرارُ ابن مهزع الذي فضّ بموجبه نادي إقبال أوال الإسلامي الإصلاحي. يمكن الوقوف على هذا الانشطار في الخطاب من خلال النقطتين الآتيتين: أولا حدود الإشكال من خلال رسالة الخيريّ مشفوعة بتفسيرات مبارك الخاطر بوصفها نصوصا تحفّ الرسالة للمؤرخ الوحيد الذي وضع مصنّفين مهمين لاستعادة شيء من الذاكرة الثقافيّة المفقودة المتّصلة بابن مهزع والخيريّ. ثانيا استكناه ذلك الإشكال من خلال استخدام رسالة الخيريّ لكونها دليلا مهمّا، واستخدام تعليقات الخاطر وتفسيراته لكونها قرائن لا يمكن الاستغناء عنها. ولمّا كان الموضوع ينحصر برسالة الخيريّ والنّصوص المُفسِّرة للخاطر، وتعدمه وثائق أخرى تدلّ عليه، فإنّ ما يتحتّم هو عدم إطلاق العنان للتأويل إلا لما ينسجم منه مع ذلك الدّليل وتلك القرائن.

أولا: حدود الإشكال

تشير مقدمة الرسالة الّتي كتبها الخيريّ في الرابع من شعبان عام 1331 هجريّة وذيّلها بتوقيعه إلى الظرف الداعي إلى كتابتها وغرضها على النحو الآتي:

«وبعد فالداعي لتحريره عرض مسألة عرضت لنا في هذه الأيام، وهو اننا [كذا] عشرة أشخاص نوينا هذه السنة التوجه لحج بيت الله الحرام والتمتع بمشاهدة مهد الإسلام [كذا]، وبهذه المناسبة صار جدال وكلام كثير بخصوص الحج، ومناسكه فالجأنا الى[كذا] طلب الاستهداء من حضرتكم لارشادنا [كذا] إلى [كذا] السبيل الأقوم والصراط المستقيم، فعليه قدمنا هذا الكتاب مؤملين [كذا] فيه الجواب من حضرتكم على هذه الأسئلة [...]»[76]

توّضح مقدمة الرسالة العدد الّذي اعتزم أداء فريضة الحجّ والتفرّج على الأماكن التي شهدت ظهور الإسلام، والجدل الذي دار بين الأعضاء بشأن مناسك الحجّ، واضطرارهم إلى ضرورة الفصل فيما ثار بينهم من خلاف، دفعهم إلى التّوجُّه بأسئلتهم إلى الشيخ رشيد رضا من أجل رفع الالتباس عن الحِكم الكامنة في مناسك الحجّ. كذلك تُفصح مقدمة الرسالة في عبارتها الأخيرة عن الثّقة الكبيرة التي يكنّها السائلون للشيخ رشيد رضا، وتطلّعهم إلى الحصول على أجوبة شافيّة.

ثمّ يرد القسم الجوهريّ من الرسالة الذي يحمل

أسئلة ذلك الجدل الثائر بين أعضاء النادي على النحو الآتي:

1 - ما هي الحكمة على [كذا] تقبيل الحجر الاسود [كذا] اذا [كذا] عرفنا انه [كذا] حجر عادى [كذا]، لا يضر ولا ينفع، ولا يخفي[كذا] ما في ذلك من المظاهر الوثنية؟

2 - ما الحكمة في رمي الحجارة (الجمار) في القليب في مزدلفه[كذا]؟

3 - ما الحكمة في الهرولة بين المروتين؟

4 - ما المقصد من ذبح الذبائح على كثرتها، ودفن لحومها في منى، وفي ذلك ما فيه من النتائج الوخيمة التي تصدر من تعفن اللحوم اذ [كذا] تنتشر الاوبئة [كذا] فيها، ولماذا يمنع الناس من أكلها؟ وهل ذلك لازم ومن المناسك التي لا يتم الحج الا [كذا] بها على هذه الصورة؟

ولا يخفاكم.. مبلغ النقود الطائلة التي يدفعها الحجاج ثمنا لهذه اللحوم، اذ [كذا] هي لا تقل عن خمسين الف جنيه، فما قولكم لو صرفوا هذه المبالغ على اصلاح [كذا] آبار مكة وطرقها وتكاياها وتنظيفها، وعلى كل ما يعود إلى [كذا] الحجاج بالراحة والصحة والسلامة.

5 - [...]

6 - نرى كثيرا من علماء الامة [كذا] الإسلامية [كذا] ومرشديها المصلحين منهم من عاش ومات ولم يحج مع انه [كذا] رحل في سنته مرتين، أو ثلاثا إلى [كذا] أوروبا، أو غيرها من البلاد، ولم يذهب إلى [كذا] مكة، مع أنه كان الالزم والأوجب أن يقصد مكة والحج كل موسم للنصح والارشاد [كذا]، فهذا ساكن الجنان الأستاذ الامام [كذا] [محمد عبده] والمرحوم السيد عبدالرحمن الكواكبي وغيرهم عاشوا وماتوا وهم لم يروا مكة في وقت الحج، وحضرتك أيضا ذلك.

فما هى الأسباب يا تري [كذا]؟ ونحن نعتقد ان [كذا] امتناعكم جميعا عن الحج لا بد له من سبب، فما هو ذلك السبب العظيم الذي يمنع رجال الاصلاح [كذا] العظام عن الحج المقدس؟[77]»

لقد نشر الشيخ رشيد رضا رسالة الخيريّ كاملةً في مجلته المنار؛ أعقبها بردّ مفصّل، يستند إلى أدلة شرعية عن الحكمة الكامنة في تقبيل الحجر الأسود، والفرق بينه وبين تقبيل الأحجار والأشياء الأخرى تقديسًا أو عبادةً، والحكمة الكامنة في رمي الجمرات، والهرولة بين الصفا والمروة، وذبح الذبائح في يوم النّحر، والسّبب الذي دفع بعض علماء المسلمين وقادتهم السياسيّين إلى الامتناع عن أداء فريضة الحجّ.

أما الخاطر فيبيّن في تفسيراته الّتي تحفّ رسالة الخيري سياقا آخر لا تُلمح الرسالة إليه؛ فيقول مشيرا إلى شيء من جذور الإشكال بعد أن أورد رسالة الخيري كاملةً في كتابه:

«هذه رسالة ناصر بحذافيرها، وهي تعج بتعبيرات تعد آنذاك من تعبيرات المبشرين والمستشرقين. حينما كانوا يحاولون النيل من الشعائر الإسلامية، مثل تعبير ناصر حين قال في آخر السؤال ما يلي: (.. ولا يخفى ما في ذلك من المظاهر الوثنية) وغيره كثير. أو قل أن الرسالة بحذافيرها اعتبرت آنذاك من قبيل النتائج الحتمية لتأثير المبشرين في فكر

أصحاب هذه الرسالة، وقد قال بهذا الرأى [كذا] كثير من العلماء والمثقفين في الفكر والعمل. وقد لمح صاحب المنار إلى هذا التأثير...(78)»

يُنزّلُ الخاطر الرسالة في تصوّر قوامه الإشكال؛ فيذكر بأنّها مليئة بتلك التعبيرات التي لا تنتمي إلى سياق الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وإنّما إلى التّعبيرات الخاصّة بالمبشرين والمستشرقين. ويوسّع الخاطر هذا المنظور من خلال ربط رسالة الخيريّ بما ورد في إجابة الشيخ رشيد رضا؛ فيقطع بأنّ صاحب المنار قد استشفّ تأثير التبشير في الرسالة، إذ يقول في مقدمة إجابته عن السؤال المتصل بتقبيل الحجر الأسود: «ما ذكره السائل من تقبيل الحجر الأسود قد سرى اليه [كذا] من شبهات النصارى والملاحدة الذين يشككون المسلمين في دينهم بأمثال هذا الكلام المبني على جهل قائليه من جهة وسوء نيتهم في الغالب من جهة أخرى.(79)» إذًا لا يفوت الخاطر أن يبرز الإلماحة الخاطفة الّتي أوردها الشيخ رشيد رضا ولم يتوسع فيها في أيّ جزء من إجابته واضعا إياها في مكانها المناسب في تفسيره لدلالتها الجوهرية بالنسبة إلى هذه القضية.

بعد ذلك يردف الخاطر مُفصّلا في تعليق آخر ذكره بعد أن أورد إجابة الشيخ رشيد رضا كاملةً عن أسئلة الخيريّ، وكاشفا عن الأثر العميق الذي أحدثته الرسالة المنشورة في صفحات المنار محليا:

«حين وصل عدد المنار المنشور فيه رسالة ناصر الخيري إلى الأستاذ محمد رشيد رضا. واجابه [كذا] هذا الأخير عليها قرأ الشيخ قاسم بن مهزع الرسالة وأجوبتها فقامت قيامته، ولم تقعد حتى أمر باغلاق [كذا] نادي (اقبال [كذا] أوال) فأغلق وتفرق شمل أصحابه. ولم يشفع للنادي أن نصف الرهط من أعضائه يختلفون في (الرأي عامة) مع ناصر. والنصف الآخر معه، ولكن ليس في الطريقة التي طرح بها ناصر اسئلته على صاحب المنار، مما اعتبر شذوذا عن الطريقة السليمة لسائل مسلم يسال عالما مسلما، بحيث اعتبرت وكأنها أسئلة مطروحة من مبشر أو مستشرق.(80)»

تدلّ عبارة الخاطر على أنّ مضمون رسالة الخيري فاجأت مَن تلقاها من النّخبة المحليّة المتعلّمة، بما فيهم ابن مهزع الّذي تصدّى بقوة لذلك. فأصدر حكمه الشهير بإغلاق النّادي لينفضّ أصحابه بعد ذلك عن التجمع تحت لوائه. إنّ من أعضاء الناديّ من اختلف اختلافا بيّنا مع الخيريّ بشأن الصياغة الّتي اعتمدها في الرسالة؛ لكن هذا لم يشفع للنادي بالبقاء. ويقطع الخاطر بأنّ الاستنكار الّذي لحق بطريقة الخيري صار شديدا، فكانوا يعدّونه من الشذوذ عن الأسلوب القويم في طريقة طرح الأسئلة على العلماء. إذن بقطع النّظر عمّن اتّفق معه ومن اختلف معه فإنّ الإشكال ماثل – بحسب تفسير الخاطر – في الطريقة الّتي توخاها الخيري في صياغة الرسالة.

لم يكتف الخاطر بتلك التفسيرات التي أردفها رسالة الخيري وإجابة الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار، وموقف ابن مهزع وحكمه الشهير بخصوص نادي إقبال أوال؛ بل ركّز أيضا بوعي كبير على الدافع الّذي جعل الخيري يتغيّا تلك الطريقة في رسالته. فأبرزه ليس من خلال اقتباس ما قاله الخيري مباشرة وإنّما من خلال الأسلوب غير المباشر؛ وفي هذا دلالة على أنّ موقف الخيريّ انتهى لدى الخاطر

شفاهة عن آخرين وليس نصّا. يقول الخاطر في ذلك:

«أما ناصر فقد دافع عن نفسه من خلال تزكية أسئلته، فقال أنها [كذا] وضعت بنية حسنة، ولقصد تعميم وقطع الطريق على ما يروجه المبشرون من الدّس في شعائر الحجّ. واستشهد بصلته القوية بالأستاذ صاحب المنار، الذي هو حجة في الاخلاص [كذا] للعقيدة الإسلامية وجميع العلماء المسلمين في البلاد الإسلامية [كذا] يقرون له بذلك. وان [كذا] ما بينه وبين الاستاذ [كذا] من رسائل سابقة وأجوبة الأستاذ لتؤكد ذلك (81)».

يشير الخاطر إلى أنّ الخيريّ دافع عن نفسه؛ إذ أوضح أنّه عمد قصدا إلى صياغة تساؤلاته بتلك الطريقة الّتي تَرشُحُ عنها مزاعم تثيرها مصادر أجنبيّة بشأن مناسك الحجّ، كي يحصّل ردودا ضافية من عالم راسخ وحجة في مجاله هو الشيخ رضا. وما يؤكّد ذلك ويثبت سلامة سريرته ثلاثة عوامل: أولهما علاقته القوية بالشيخ رضا. وثانيهما تعاقب رسائله من دون انقطاع حيث وصلت جميعها إلى مجلة المنار، واعتناء الشيخ رضا بها أيّما عناية، من خلال التفاعل معها، ونشرها في مجلته، والردّ عليها. وثالثهما الرصيد الكبير من الرسائل التي أرسلها قبل هذه الرسالة إلى الشيخ يؤكد أنه بالنسبة إلى مجلة المنار ليس قارئا عاديا؛ بل قارئ خاصّ من حيث الدّأب في الاتّصال بها والتفاعل كتابةً معها.

ثانيا: استكناه الإشكال

لا عجب أنّ من يقرأ رسالة الخيريّ من دون النّصوص الحافّة للخاطر، أي من دون سياق مهم من سياقاتها، لن يجد فيها أيّ مزاعم بشأن مناسك الحجّ. بل هي رسالة لا تتجاوز لغتها أيّ ممنوع لدى القارئ اليوم مهما اختلفت كفاءته اللّغويّة الّتي تيسّر له فهم الخطاب؛ وهي لا تخرج عن الاستفهام عن الحِكم الكامنة في مناسك الحجّ. لكنّها لما ذاعت في تلك المدة التاريخيّة فَهِمَت النّخبة المتعلّمة وعامة النّاس أنّها تحتوي على عبارات لا تليق في وصف حجّهم بيتَ الله الحرام؛ فكيف حدث ذلك؟

تُفصح رسالة الخيري عن هدفها الأسئلة المراد توجيهها إلى الشيخ رشيد رضا. ويكون ذلك في سياق يصف ما يقوم به بعض الحجّاج من تقبيل للحجر الأسود بأنّه مظهر من مظاهر الوثنيّة. ثمّ تنتقل إلى قضية أخرى بشأن مناسك الذّبح؛ فتبيّن الهدر الحاصل في دفن اللّحوم بعد ذبح الأضاحي؛ والرسالة تصوّر ذلك بوصفه الواقع الوحيد للمنسك، بينما هي إما حالة تعبّر عن جهل من قام بذلك من الحجّاج إن كانت اللّحوم في حالة صحيّة جيدة، وإما إجراء صحي لمنع انتشار الأوبئة إن كانت اللّحوم المريضة. فالصّياغة لا تشير إلى أنها حالة خاصة؛ بل تتحدث عن تلك الحالة بإطلاق. وتشير أيضا إلى أنّ من مات من كبار العلماء والمصلحين والقادة السياسيّين في الأمّة الإسلاميّة، أمثال عبده، والكواكبي، والمخاطب نفسه رشيد رضا، لم يعرف عنهم أنهم قد حجّوا بيت الله الحرام. فجعلت الصياغة هنا الحالة الخاصة الّتي امتنع فيها أصحابها عن الحجّ لأسباب، أمثال فقد الصّحة أو عدم الأمن على النّفس، حالةً عامةً. إنّ التّركيز على الأسئلة من خلال سياقها اللّغويّ لا يوحي بأيّ شبهة تشكّك في مناسك الحجّ؛ لكن يمكن أن تُحمل العبارات ذاتها على الشّبهات، كما حدث لدى النّخبة المتعلّمة وعامة

النّاس في تلك المدة التاريخيّة، إذا فُهمت من خلال السياق الخارجي الماثل في أنّ الظرف التاريخيّ كان غاية في الدّقة والحساسيّة. فالقوى الاستعماريّة، بريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، تقتسم العالم العربّي والعالم الإسلاميّ، والدّولة العثمانيّة تشهد انحدارا سريعا، إضافة إلى الحملات التّبشيريّة الّتي بدأت في عملها في أماكن عديدة في العالم العربيّ وقد أثارت، مع مؤسسات الاستشراق، ما أثارت من شبهات حول الإسلام، وشعوبه، وثقافاته. فالاحتمال القويّ أنّ من فهم من النخبة المتعلمة وعامة النّاس أن رسالة الخيريّ تضمّنت فعلا الشّبهات التي يردّدها المبشّرون، والمستشرقون، والمستعمرون عن الإسلام، انطلقوا في فهمهم من السياق الخارجي الّذي هو مفعم بالتّوترات إلى الأسئلة في سّياقها الداخلي للرسالة. هذا الفهم يسقط الظّرف الخارجيّ على السياق الداخلي للرسالة حتى لا تصير لقيوده اللّغويّة أيّ قيمة. وهي قراءة تجعل الرسالة انعكاسا لما في الواقع من أحداث كبرى. إذن ليس أمام هذا الفهم إلا حصر أسئلة الرسالة في دلالة واحدة هي أنها تثير الشّبهات الّتي يردّدها المبشرون، والمستشرقون، والمستعمرون. وربّما سَهُلَ على أصحاب هذا الفهم من معارضي الرسالة ربط الخيريّ بالتبشير من خلال حقيقة تاريخيّة منفصلة كل الانفصال عن هذه الحدث؛ فحواها أنّ الخيري كان أحد الطلبة الّذين التحقوا بمدرسة المبشّرين في المنامة، بتشجيع مباشر من ابن مهزع وأخيه الشيخ أحمد، لتعلّم اللّغة الإنجليزيّة والعلوم الحديثة.

أما بالنسبة إلى الخيريّ فإنه نظر إلى الواقع الّذي يتغلغل فيه خطاب التّبشير بشكل يتّفق مع رؤية ابن مهزع، والنّخبة المتعلّمة، وعامة الناس، ويختلف عنهم في الآن ذاته. فقدّر الواقع مثلهم من خلال السّياق الخارجيّ الّذي مداره أن القوى الاستعماريّة تقتسم العالم العربي والعالم الإسلامي، وثمّة شبهات كبيرة تثار من مصادر مختلفة: التّبشير، والاستعمار، والاستشراق. لكنّه اختلف عنهم في الطريقة؛ فالاحتمال الوجيه هنا أنّه رأى التّبشير خطابا فكريّا قويا، لا يمكن مقارعته إلا بخطاب فكريّ مُبادِر ذي قدرة حجاجيّة تختلف عن الخطاب الذائع الّذي يميل إلى الأناة والتّريث. لذلك آثر أن تكون رسالته حاملة للمزاعم الّتي تُكرر حول الإسلام، لا من أجل المزاعم ذاتها، ولا انتقاصا للإسلام، وإنّما كي يحصّل ردودا علمية مفصّلة، خاصّة بوجود عالم راسخ، ومثقف مطّلع تربطه به علاقة علمية قويّة، وإن لم يلتق به وجها لوجه، نشأت من خلال رسائله إلى مجلة المنار. كان يمكن أنّ يضع رسالته بطريقة تحافظ على نقاء الخطاب المحلي ومقاومته؛ لتشفّ عن تصوّره للأدلة سواء أكانت قطعية الدلالة أم قطعية الثبوت، واستناده إلى مفردات الخطاب العربي الإسلامي ومفاهيمه الخاصة. لكنّه عدل عن ذلك سالكا مسلكا يبرز رؤيته الخاصّة الماثلة في إذاعة المطاعن كي يفهمها النّاس اتّقاء لخطرها عندما تُثار من قِبل الآخرين. إنّ هذا الاحتمال لا تعدمه الوجاهة؛ إذ يعزّزه قصد الخيريّ الّذي يمكن أن يستشّف من النّص الحافّ للخاطر. فالرسالة بهذا الاحتمال مُقيّدة بقصد كاتبها ولا يمكن تلقيها والحكم عليها من دون ذلك كما فعل من عارض الخيريّ من النّخبة المتعلّمة وعامة النّاس. فدفاع الخيريّ الذي أورده الخاطر بصيغة الأسلوب غير المباشر قد نقل

أهمية الرسالة من نصّها إلى القصد الّذي يكمن من ورائها.

إنّ إغلاق نادي إقبال أوال الإسلامي الإصلاحي من قِبل ابن مهزع يعني أنّه لم يأخذ بالقصد الذي دفع الخيري إلى وضع رسالته على ذلك النحو؛ وإنّما أخذ بالأثر الّذي أحدثته الرسالة في الخطاب المقاوم للتبشير. كذلك لم يكن ابن مهزع يهدف إلى استهداف الخيريّ نفسه ولا النّخبة المثقّفة أنفسهم؛ بل كان يرمي إلى ما هو أعمق من كل ذلك. فقد قصد إلى ترشيد الخطاب الّذي نجم عن الطريقة الّتي استعملها الخيري في رسالته إلى مجلة المنار. فتلك العبارات التي أثارت الكثيرين بقدر ما كانت واضحة من حيث المعاني في ذاتها، إلا أنّها حمّلت ما حمّلت من الدّلالات حين تمّ تلقيها من خلال السياق الخارجي المتمثّل في الظروف الخارجية الّتي لا تشير إليها الرّسالة. ولذلك سواء أقصد الخيري إلى تلك الصّياغة الحاملة لمزاعم المبشّرين كي يُحصّل الردود المفصّلة والمفنّدة أم لم يقصد، فقد انفلت مضمون الرسالة، ثمّ انتشر، فأصبح جزءا من خطاب جماعيّ خرج عن سيطرته وسيطرة النّخبة المثقّفة أعضاء النادي الذين ينتمي إليهم. وظلّ فحوى الرسالة يزداد ذيوعا حتّى بعد إغلاق نادي إقبال أوال الإسلامي الإصلاحي. ولعلّ ما يدلّ على تحوّل ما ورد في الرسالة إلى مكوّن من مكوّنات خطابٍ ساهم فيه الآخرون أنّ عامة الناس اتخذوا موقفا من بعض جماعة النادي وعلى رأسهم الخيري نفسه؛ حتّى أنّهم أطلقوا عليهم، كما يؤرّخ لذلك الخاطر، «التسعة الرهط المفسدون في الأرض[82]». إذن تحوّل مضمون الرسالة من الدائرة الخاصّة للنخبة المتعلمة إلى الدائرة الواسعة لعامة الناس. ولما كان المجتمع ناشئا متطلعا إلى كل الروافد العلميّة والثقافيّة في ذلك الوقت فقد تكوّنت لديه القابليّة لاستقبال الأفكار وانتشارها فيه بفعل ذيوع الوسائط التي تحملها من الصحف والمجلات العربية التي تصدرها مدن الإشاع الثقافي في تلك الحقبة، البصرة، ودمشق، وبيروت، وخاصة القاهرة، وهو ما تفطّن له أحد المبشّرين منذ وقت مبكر[83]؛ وصارت لدى نخبته المتعلّمة وغيرهم رغبة جامحة للاطّلاع على كل تلك الأفكار التي ارتبطت لغةً وشكلا بالوسائط التي حملتها من الصحف والمجلات العربيّة. يمكن أن يقال إنّ هذه السّمة الفكريّة الّتي تضمّنها الخطاب حدثت بعد تفاعلهم المستمر مع المبشرين من خلال المدرسة الّتي تعلّم فيها الخيريّ. لم يكن ابن مهزع معترضا على التفاعل الثقافيّ الذي تعيشه النخبة المتعلمة بسبب تعلّم اللّغة الإنجليزية أو غيرها من المواد العلمية التي تُدرّس في مدرسة المبشرين؛ بل إنّه، خلافا لذلك، كان لهم مشجعا وداعما. فالحوار النّاجم بين أصوات المبشرين وطلبة العلم كان موجودا وناميا. لكن من خلال رسالة الخيريّ وذيوع محتواها في المجتمع أدى إلى ظهور أفق جديد في خطاب مقاومة التبشير في جوهره مُنقسم ومتأرجح يخلخل انسجام الخطاب وتماسكه، ولا يكترث بالحدود الفاصلة التي تميّز مزاعم الآخر عن الأدلة القطعيّة الّتي تستند إليها الذّات. وبلغ تأثيره أنه تجاوز حدود النخبة المتعلّمة حيث تنحصر المناقشات بين المبشرين من جانب، وطلبة العلم وابن مهزع وأخيه الشيخ أحمد من جانب آخر. بلغ هذا الانقسام الفكريّ درجة يمكن،

إن استمر على المنوال ذاته، أن ينجم عنه تهديد ما لهوية المجتمع، وبخاصة أنّه لم يتيسر التّعليم الشرعيّ والتّعليم الحديث لكثير من أبناء البلاد. كذلك فإنّه في صلب هذا الخطاب المنقسم قد يُفهم أنّه تكوّنت للخيريّ هوية أحد ملامحها أنّه مثقّف لا همّ لديه إلا محاكاة[84] الغربيين سواء أكانوا مُبشرين أم غيرهم؛ فهي محاكاة قد تشي بإرادة المطابقة مع الآخر، وإن كانت في مقصدها غير ذلك. وقد يكتسب الخطاب قوة فيتحول بموجبها إلى مرجعيّة فكريّة في المستقبل؛ مما قد يفضي إلى إشكال جديد جوهره تعدد المرجعيات الفكريّة وتشعبها في مجتمع يبحث عن تحقيق الاستفادة الطبيّة من المبشّرين الأطباء وفي الوقت ذاته الابتعاد عنهم فكريا ويبحث كذلك عن الاستقرار والنمو في مجالاته الناشئة.

إنّ الطريقة التي صاغ الخيرِ بها رسالته كان يمكن أن تكون بعد انتشارها نسقا في تحصيل المعرفة يحاكيه الآخرون؛ وقد يترتب على ذلك ظهور نخبة متعلمة جديدة تنشئ لذاتها خطابا فكريّا جديدا يختلف في تفاعله وربّما في التعويل على مرجعيته مع التبشير. يذهب بندكت أندرسون، في دراسته الذائعة حول ظهور الجماعات الجديدة المتخيّلة ودورها في تكوين الدولة الّتي تشدّها فكرة قوميّة جامعة من خلال التجربة الأوروبيّة، إلى أنّ تفاعل ثلاثة مقوّمات أفضى إلى ظهور مثل ذلك النوع من المجتمعات الجديدة في أوروبا؛ وتتمثل المقوّمات في أولا توافر تكنولوجيا المطبعة، وثانيا نظام اقتصادي رأسمالي استغل المطبعة في إنتاج صحف ومجلات وغيرها من المطبوعات، وعمل على نشر كل ذلك تجاريا، وثالثا لغة ذات مستوى يرقى على اللّهجات الدارجة ويقلّ في الوقت ذاته عن المستوى الأدبيّ الرفيع؛ فذلك الاستعمال اللّغويّ يصل بمستواه إلى أكبر عدد من المجتمعات والفئات القارئة[85]. إنّ تفاعل تلك المقوّمات من شأنه أن يؤدي بمرور الزمن إلى ظهور نخبة جديدة في أدنى تقدير أو مجتمع جديد في أقصى تقدير؛ تجعلهم تلك الوسائط أفرادا متأثرين بما تذيعه من أفكار فتوحّد لديهم الرؤى المتعلّقة بكثير من القضايا. فهؤلاء وإن لم يلتق بعضُهم بعضًا إلا أنّهم توحدوا أو اقتربوا من الوحدة بفعل ما مرّ بهم من الأفكار ذاتها من خلال عملية القراءة في تلك الوسائط. إنّ هذا التفسير الّذي قدّمه أندرسون لظهور النّخب والمجتمعات المتخيلة بفعل تضافر تلك المفاعيل الثلاثة يساعد كثيرا على تصوّر خطورة رسالة الخيريّ الّتي نشرتها مجلة المنار بأنها استثمرت وجود المطابع في مكان اشتهر بإشعاعه الثقافي وهو القاهرة فذاعت بوصفها رائدة للإصلاح الاجتماعيّ فانتشرت أفكارها واستقطبت متفاعلين معها من مختلف بقاع العالم العربي الّذي يرضخ تحت الاستعمار البريطانيّ، والفرنسيّ، والإسبانيّ، والإيطاليّ. إن أسلوب الخيري في تلك الرسالة الّذي يقوم على محاكاة المبشرين في إثارة الشّبهات حول الإسلام للحصول على ردود ضافية يمكن أن ينتشر أيضا بوصفه أسلوبا لنمط من التحصيل المعرفيّ ليس فقط محليّا وإنّما في أيّ مكان تصل إليه المجلة؛ وهنا تكمن الخطورة فهي ليست قضية شكليّة وإنّما جوهريّة لكونها تتعلق بالطريقة الّتي يتمّ من خلالها تحصيل معرفة معيّنة. فإذا ما ذاعت انتقلت من كونها كذلك إلى أسلوب يُقتفى في بناء الفكر والتعلّم من دون تحرّز.

من أجل ذلك، تدخّل ابن مهزع سريعا لوقف هذه الحالة الفكريّة المُنقَسِمَة الّتي يظهر فيها الخيريّ للنخبة المتعلّمة وعامة النّاس محاكيا للآخر؛ لأنّه رأى أنّها يمكن إذا تركت أن تؤدي إلى فوضى فكريّة تسود فيها مفردات التبشير ومفاهيمه، فيفضي ذلك إلى تسلل مزاعمه بخصوص الإسلام إلى نفوس النّاس وعقولهم، سواء أكانوا متعلمين أم غير متعلمين، في ظلّ مجتمع مازال فيه التعليم في بداياته الأولى فيؤدي كل ذلك إلى ظهور نخبة أو مجتمع مثقف جديد تتحول لديه تلك المزاعم إلى مُسلّمات لا يقبل أن يمتحن صدقها. لقد اعتنى القاضي ابن مهزع بالمقاصد الّتي تضبط الخطاب الفكريّ في ابتدائه، ومساره، ومآله. فعندما حثّ الطلبة على تعلّم اللّغة الإنجليزيّة كان مراده تقويم الاستيعاب، وتعميق النّظر، وإنضاج الفكر لديهم لفهم خطاب المبشرين وخلفياتهم الفكريّة. وعندما أصدر حكمه بإغلاق النادي فقد جاء ذلك مبنيا على المقصد ذاته؛ صيانةً لفكر النّخبة المتعلمة والعامة، ودرءا لما قد يؤول إليه هذا الخطاب الّذي أخذ فعلا في الانفلات. فطبيعته المنشطرة تشفّ عن تبعية وتقليد من شأنهما أن يعطّلا الخطاب المقاوم بوصفه عمليّة تتعلم من خلالها النخبة المحلية عرض فكرها وتقويمه؛ لكن مقصد التّعلم وتقويم الفكر يمكن أن يضعف ويزول في حالة ذيوع وسيط متأرجح، وقد يقود هذا التأرجح إذا ترك دون ضبط إلى حالة مُنفلتة قد تصل إلى الهجنة وإن كانت بدرجات مختلفة[87]. تعلّمنا تجربة التبشير في الهند مثلا أنّ الوسيط المتأرجح وفي حالات متطرفة يفضي إلى ظهور خطاب هجين يصعب التحكم فيه؛ فقد نهض بتعميق التفاعل بين النّخبة الهنديّة المثقفة والتبشير الأوروبيّين، وأنّ تلك النخبة قد احتاطت لنفسها ممّا أفْضَتْ إليه عمليّة الهجنة من خطورة حين بدأت تتّسم بالتعقيد. يشير هومي بابا، أحد أبرز منظّري اتجاه مابعد الاستعمارية من الأصول الهنديّة، إلى أنّه في عام 1817 جرى حوار بين مثقف هنديّ ومجموعة كبيرة من المبشرين الهنود بالقرب من ديلهي. فقد وجدهم يقرؤون نسخة من الإنجيل مترجمةً إلى لغة محليّة هي اللّغة الهندوستانيّة وهم يطنبون في مناقشتها، وعندما لفت نظرهم إلى أنّ هذا الإنجيل الّذي يتدارسونه إنّما جاء به الأوروبيّون إلى الهند للدعوة إلى ديانة جديدة على الهنود هي المسيحيّة، ردّ عليه كبيرهم إن الله أرسل الكتاب المقدس إلى الأوروبيّين كي يقوموا بتبليغه لهم في الهند. لكنّه سألهم، ما دام اعتقادهم كذلك، عن سبب انعزالهم وعدم مشاركتهم في الطّقوس المقدّسة الّتي يعقدها المبشرون الأوروبيّون، فردّ كبيرهم بأنّهم لا يستطيعون ذلك؛ لأنّ المبشرين الأوروبيّين يأكلون لحم البقر في أثناء تلك الطّقوس، وهذا فعل محرّم لا يمكن ارتكابه، إلا إذا تحوّلت الهند كلّها إلى المسيحيّة حينئذ سيكون بإمكانهم القيام بذلك[87]. لاحظ بابا أن الظّروف الّتي أحاطت بدخول الإنجيل الهند كانت منذ البداية مُتّسمة بمكوّنات هجينة؛ فقد توافر الكتاب المقدّس من خلال اللّغات المحليّة؛ وارتبط بوجود مبشرين هنود يرفضون في الوقت ذاته الانخراط كاملا في طقوس التعميد المسيحيّة وعباداتها كلّها، لأنّ المبشرين الأوروبيّين يتناولون فيها اللّحوم. وهذا الخطاب الهجين لا يمثّل المسيحيّة بطقوسها الخالصة، ولا يمثّل الديانة الهندوسيّة والثقافة المحليّة بممارساتها وقيمها الخالصة.

إنّه خطاب مُنفلت لا يسيطر عليه الّذين اضطلعوا بإدخال المسيحيّة في البلاد، ولا أولئك الرافضون لها، ولا الّذين اعتنقوا المسيحيّة محافظين على شيء من دينهم الّذي ارتدّوا عنه. مقارنةً بما جرى في الهند لقد كان ابن مهزع فَطِنًا عندما ارتأى ضرورة انخراط طلبة العلم في مناقشة المبشرين والردّ عليهم؛ فتلك حواريّة ناجعة مادامت لا تخرج عن نطاق دائرة النخبة المتعلّمة بوصفهم متخصصين لديهم قدرات للتعلم السريع. وكان أيضا ذا بصيرة نافذة عندما رفض هذا الانشطار الّذي نجم بفعل رسالة الخيري الموجهة إلى صاحب المنار لمواجهة خطاب المبشرين من خلال توظيف محاكاة خطاب البشير ومفاهيمه؛ لكون ذلك إذا ترك من دون ضبط يفضي إلى تغييب الحدود الفاصلة بين الأدلة القطعيّة للذّات ومزاعم المبشرين، ويفضي كذلك إلى خروج الخطاب عن السيطرة والتوجيه إذا ما اخترق المجال العام وصار ذائعا بين الناس.

الخاتمة:

لقد رامت هذه الدراسةُ، من خلال أقسامها السابقة، بناءَ أطروحةٍ فحواها أنّ الطريقة التي تصدى من خلالها ابنُ مهزع للتبشير تحوّلت، في فترة وجيزة، من ردة الفعل إلى خطاب فكري؛ اتّسم بالتنظيم، والعمق، والمرونة، والاحتواء، والانفتاح، والعمل الجماعي. وصار تفاعل ذلك الخطاب مع حدود التبشّير انخراطا في شبكة عميقة من المقوّمات؛ أبرزها المقوّم الفكري الذي مثّل مناط الاستكناه في هذه الدراسة، كما استدعى التحليل الإشارة إلى مقوّمات أخرى سياسيّة، واجتماعيّة، وتعليميّة، وصحيّة، للمجتمع وللدولة بجهازها الحديث. وفي مرحلة متقدمة غدا الخطاب مواجها ذاته و نازعا نحو التصدّع حين تبدّلت بعض شروطه من التماسك إلى الانقسام.

لقد أدرك ابن مهزع أنّ القوة الحقيقية المُهدّدة في خطاب التبشير ليست كامنة في الخدمات الصحيّة والعلاجيّة ونظام التعليم الحديث؛ فهذا مما ينبغي أن يفيد منه المجتمع؛ لكنّ قوته النافذة بخفاء والمهددة لهوية البلاد تكمن في كونه خطابا فكريّا مرنا، وقادرا على التواصل، وذا قوة ذاتية يستطيع بفعلها أن يستمر في الانتشار والتّأثير بفعل ارتباطه بإنجازات الحضارة الغربية. لذلك ارتأى أنّه من الأهمية بمكان أن يكون الخطاب الذي يتصدى للتبشير يتّسم بالقدرة على المقارعة الفكريّة فلم يجد أفضل من طلبة مدرسة العلوم الشرعيّة التي يديرها أخوه الشيخ أحمد للقيام بذلك. كانت معرفة ابن مهزع بالمجتمع، والظروف السائدة، ودرجة الوعي الفكريّ لدى أفراده، ومستواهم التعليميّ عميقة. فعندما وجد أنّ الرسالة الّتي كتبها الخيريّ ورفاقه، ضمن نادي إقبال أوال الإسلاميّ الإصلاحيّ، قد تسلّلت إليها مزاعم المبشرين؛ فغدا خطاب المقاومة متأرجحا، لا يقيم حدودا فاصلة بين أدلة الذات ومزاعم الآخر. فيمكن أن تنتشر أفكاره بسرعة بين الناس فتؤثّر فيهم. لذلك كان لا بدّ من التدخل لوقف هذا الخطاب من الانتشار؛ وحصر عمليّة التواصل مع المبشرين في خطاب مقاوم يتفاعل معهم ولا يتحوّل إلى نموذج فكريّ منقسم يتخلله شيء من أفكارهم ويزيل الحدود بين مزاعم الآخر وحقائق الذات وما تستند إليه من أدلة قطعية، فإن ساد

ذلك النّموذج فقد يصير خطاب المقاومة في جوهره وسيطا ناشرا لخطاب التبشّير ومزكيا لأفكاره وإن كان ذلك من دون قصد.

ولعلّه من الطريف الإشارة إلى أنّ تجربة ابن مهزع والنّخبة المحليّة مع التبشّير قد مرّت بمراحل مقاربة لتلك الّتي بيّنها فرانز فانون في تفسيره الشهير حول علاقة مفكري العالم الثالث بالاستعمار؛ ذلك أنّها حسب منظوره تمرّ بثلاث مراحل فكرية: في المرحلة الأولى يثبت أولئك المفكرون قدرتهم على هضم ثقافة المستعمر أو شيء منها. وفي المرحلة الثانية فإنهم يشهدون ما يشوِّشُ وضعهم بوصفهم نُخبة مُتعلّمة؛ لذلك لا يجدون مناصًا من اللّجوء إلى ثقافتهم الأصليّة لاستدعاء مكوناتها، وتعزيز هويتهم المُضطربة. وأمّا في المرحلة الأخيرة الّتي تمثّل الصّراع، فيكونون مُهيّئين للإنتاج الثقافيّ القادر على استقطاب الجماهير ضد المستعمر[88]. في المرحلة الأولى وجد ابن مهزع أنّه من المحتّم أن تنخرط النخبة المتعلّمة في تعلّم اللّغة الإنجليزيّة والعلوم الأخرى من مدرسة المبشّرين ذاتها. لكنّه في المرحلة الثانية وجد من بعض أفراد تلك النخبة ما أفضى إلى خلخلة خطاب المقاومة واضطرابه على نحو قد يعرض مصلحة المجتمع للخطر؛ فأراد لهم أن ينقلبوا إلى خطابهم الأصيل. أما في المرحلة الأخير فقد حسم قضية النادي بإغلاقه من خلال مواجهة النّخبة المتعلّمة ذاتها من دون أن يستثير قوى المجتمع ضده كي يستعيد الخطاب الأصيل ذاته الّذي نشأ من أجل مقصد واحد هو التّصدي فكريّا للتّبشير.

ولما كان التّبشير في محصلته النهائية مهددا لهويّة المجتمع فقد آلت وضعيته في البلاد حينئذ إلى الحالة السياسية بطريقة خفية. فخطاب التّبشير يتغلغل بدرجة كبيرة ومرنة في قاعدة المجتمع، من خلال الخدمات الصحيّة والعلاج والتعليم، بينما كان تغلغل السلطة البريطانيّة يحدث من خلال قمة الهرم السياسيّ من خلال ما تفرضه من معاهدات جائرة. إن هذه الأخيرة استفادت من النشاط التّبشيريّ الّذي أفضى إلى حدوث عدد من المشكلات، والتغيّرات؛ فقد وجدت في كل ذلك فرصة سانحة لمراقبة ما يجري في بنية المجتمع من تفاعلات، وكيف كانت النّخبة المتعلّمة تنهض بما تنهض به من مسئوليات متعلقة بالتعليم، والتنوير، والإصلاح.

إنّ الدّرس الّذي ترشحه تجربة ابن مهزع مع التّبشير يتمثّل في أن تفرض الذات خطابا فكريا عمليا يُستمد ممّا يحفظ هويتها الجمعيّة على عمليّة التفاعل مع الآخر؛ وأن تراقب بشكل دائم خطابها المتفاعل الّذي يستند إلى ضوابط واستراتيجيّات وبدائل محددة كيلا ينفلت من عقاله ليصير هجينا فيتسلل من خلاله خطاب الآخر ومزاعمه بدرجة قويّة، فيصير خطاب الذات حاملا لخطاب الآخر وناشرا له. وكذلك أن تراقب الذات تلك التفاعلات وما ينجم عنها لكونها دائمة التغيّر، وربما تكون محكومة بأهداف خفيّة، سواء أكانت سياسيّة أم فكريّة أم غيرها.

لم تكن تجربة ابن مهزع والنّخبة المتعلّمة مع التّبشير، في تلك الحقبة، تجربة ذات طرفين متضادين ينفي أحدهم الآخر، ولم تكن أحداثا تاريخيّة منعزلة في ذاكرة البحرين؛ بل كانت بخطابها المتفاعل والمتأرجح تجربة فكريّة عميقة

لإنتاج الأفكار، وانتقالها، ومدافعتها، وإدارتها، والسّيطرة عليها وعلى آثارها، ومعرفة مناسبتها للواقع، وامتحان الواقع في ضوئها. أخيرا، فإنّه يستوجب أن نشير إلى نجاعة المفهومين اللذين انطلقت منهما الدراسة منهجيًا لبناء تحليلها؛ فالأوّل مفهوم الذاكرة فقد أفاد في وضع الدّراسة في الإطار الثقافي الّذي يتجاوز حقل التاريخ. والمفهوم الآخر هو الاتّصال؛ فقد مكّن الدراسة من تجاوز الحدود الفاصلة بين ثقافة المبشّرين وثقافة المجتمع المحلي إلى التركيز على التفاعل، والتوجيه، والتدافع، والصراع سواء أكان محدودا أم غير محدود. فلقد ساعد المفهومان المذكوران كثيرا على تحديد التحليل وتعميقه في الآن ذاته. ولا شكّ أنّه تتعلق بهذا الخطاب قضايا مهمة أخرى؛ المحت إليها هذه الدراسة، يمكن أن تكون مجالا خصبا للنّظر في دراسات أخرى.

الهوامش

* عرضتُ المسودة الأولى من هذه الدراسة في محاضرة عقدت في تاريخ 2012.3.21، في كلية الآداب بجامعة البحرين، ضمن برنامج اللجنة الثقافية بقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بمناسبة اختيار البحرين عاصمة للثقافة العربية لعام 2012. أود هنا أن أسجل امتناني العميق للدكتور خليفة بن عربيّ والدكتور أحمد يعقوب العطاوي لكرمهما الوافر حيث أمدّاني بمراجع مهمة للدراسة، وللأستاذ الدكتور عدنان زرزور، والدكتور علي كاظم، والدكتور منذر عياشي، والدكتورة ضياء الكعبي، والدكتور سمير نُقد، لملاحظاتهم المهمة. وعرضت أيضا جانبا آخر من هذه الدراسة في حلقة بحث انعقدت في مركز الدراسات التاريخية بجامعة البحرين، في تاريخ 27. 9. 2012، بدعوة كريمة من الدكتور عبدالله عبدالرحمن يتيم؛ فله كل الشكر والامتنان لذلك ولملاحظاته النقدية القيمة. وقد ظفرت الدراسة بتعليقات وملاحظات في هذه المناسبة من المؤرخ علي أكبر بوشهري، والدكتور بسيوني عبدالرحمن، والدكتور خالد الحمداني؛ فلهم الشكر الجزيل. والشكر موصول للباحث زياد علي عبدالغفار والباحثة فاطمة حافظ المحميد لتجشّمها عناء قراءة هذه الدراسة في مرحلتها الأولى.

وكذلك أقدّم شكري الجزيل وامتناني العميق للأستاذ الدكتور إبراهيم عبدالّله غلوم، أستاذ النقد والأدب الحديث بقسم اللّغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة ورئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانيّة، لملاحظاته النّقديّة القيّمة وتشجيعه على نشر الدراسة.

1 استخدمت الإدارة البريطانية مفهوم "الحماية" لتوصيف وجودها في تلك الفترة التاريخية في منطقة الخليج؛ وذيوع ذلك المفهوم في الوثائق التاريخيّة يستوجب الّا يخفي أن الحماية شكل من أشكال الاحتلال.

2 نستخدم في هذه الدراسة مصطلح "التبشير «Missionary بدلا من "التنصير"؛ لأن العمل الجوهري للإرسالية العربية تجاوز دعوة المجتمع المحلي إلى اعتناق المسيحية إلى تقديم الخدمات الصحيّة والتعليميّة؛ خلافا للمعنى الدينيّ الّذي يوحي به مصطلح "التنصير".

3 أسس البعثة التبشيرية العربية البروفسور جي. ج. لنسنج وجيمس كانتين والقس صموئيل زويمر وفيليب فيلبس في نيويورك في 1888 – 1889 من أجل تنصير الجزيرة العربية؛ وكانت تسمى مؤسسة العجلة "WHEEL". انظر: عبد المالك خلف التميمي، التبشير في منطقة الخليج العربي: دراسة في التاريخ الاجتماعي والسياسي (العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، د. ط.، 2000)، ص 40.

4 Peter Marinus Zwemer.

5 Samuel Marinus Zwemer.

انظر:

ج. ج. لويمر، دليل الخليج: القسم التاريخي. طبعة جديدة معدلة ومنقحة أعدها قسم الترجمة بمكتب سمو

أمير دولة قطر (الدوحة: مطابع علي بن علي، د. ت.) ج 6، ص3439. لدراسة توثيقية موسعة عن صموئيل زويمر تتضمن ترجمات لنصوص مهمة لزويمر نفسه انظر:
حمد عبدالله، صموئيل زويمر: لقاء المسيحية بالإسلام (1867 – 1952) (المنامة: الوعد للإنتاج الفني، ط:1، 2011).

6 المصدر نفسه، ج 6، ص 3442؛ و انظر: صموئيل زويمر، العالم الإسلامي اليوم. ضمن أ. لُ. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي. لخصها ونقلها إلى العربية: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب (جدة: منشورات العصر الحديث، ط: 1، 1387 هـ) ص 95.

7 مبارك الخاطر، القاضي الرئيس قاسم المهزع: رجل من أرض الحياة 1847 – 1941 (البحرين: المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام، ط: 1، 1986) ص 49. وانظر: بشار بن يوسف الحادي، موسوعة ضياء البدرين في تاريخ البحرين: علماء البحرين في القرن الرابع عشر. تقديم: الدكتور الشيخ عبداللطيف بن محمود آل محمود (البحرين: بيت البحرين للدراسات والتوثيق، ط: 1، 2005) ص 481.

8 الخاطر، القاضي الرئيس قاسم المهزع، ص 54.

9 النواخذة في اللهجات الخليجية هم ربابنة السفن اللاتي تذهب لكل أنواع الصيد خاصة صيد اللؤلؤ؛ انظر: عبدالله خليفة الشملان، صناعة الغوص (البحرين: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط: 1، 1993) ص7.

10 أحمد يعقوب العطاوي، "الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن المهزع: جهوده في القضاء" ضمن جماعة من المؤلفين، أبحاث ندوة الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن مهزع: 22–21 ربيع الأول 1428 الموافق 9 – 10 إبريل [كذا] 2007 (البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط.، د. ت.) ص ص 136 – 137.

11 الخاطر، القاضي الرئيس قاسم المهزع، ص ص 40 – 43؛ وانظر سيرته مفصلة في الفصل الثاني ضمن المرجع ذاته؛ وانظر: الحادي، علماء البحرين في القرن الرابع عشر، ص ص 480 – 481.

12 المصدر نفسه.

13 الخاطر، القاضي الرئيس قاسم المهزع، ص ص 186 – 187.

14 المصدر نفسه، ص ص 201 – 203. ولترجمة مفصلة لحياة الشيخ عبداللطيف آل سعد وحياة الشيخ عبداللطيف آل محمود؛ انظر بالترتيب: الحادي، علماء البحرين في القرن الرابع عشر، ص ص 349 – 361 وص ص 365 – 387.

15 نشير إلى المصدر الآتي: الخاطر، القاضي الرئيس قاسم المهزع، ص ص 103 – 129. كذلك نشير تمثيلا وليس حصرا إلى الدراسات الآتية: حميد بن الشيخ إبراهيم المبارك «نظرة في تاريخ القاضي الرئيس قاسم بن المهزع» أبحاث ندوة الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن مهزع: 21 – 22 ربيع الأول 1428 هـ الموافق 9 – 10 إبريل 2007 م. (البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط.، د. ت) ص ص 176 – 181؛ محمد علي بن الشيخ منصور الستري «دور علماء البحرين في مواجهة حملات التنصير: الشيخ قاسم بن مهزع

نموذجا» أبحاث ندوة الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن مهزع: 21 – 22 ربيع الأول 1428 هـ الموافق 9 – 10 إبريل 2007 م (البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط.، د. ت) ص ص 331 – 353؛ أحمد بن عبدالعزيز الحليبي«موقف الشيخ قاسم بن مهزع من التنصير في البحرين» أبحاث ندوة الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن مهزع: 21 – 22 ربيع الأول 1428 هـ الموافق 9 – 10 إبريل 2007 م. (البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط.، د. ت.) ص ص 355 – 376.

16 Nativism.

17 Western centrism.

18 Contextualization.

19 Postcolonial studies.

20 Edward W. Said, Orientalism: Western Conceptions of the Orient (Harmondsworth: Penguin, 1995)

21 Boundaries.

22 مبارك بن راشد الخاطر (1935 – 2001) مؤرخ، وأديب، وشاعر بحريني، من مؤلفاته: نابغة البحرين عبدالله الزايد (1972)، القاضي الرئيس قاسم بن مهزع (1975)، الكتابات الأولى الحديثة لمثقفي البحرين (1978)، ديوان عبدالله الزايد (1996)، مضبطة المشروع الأول للتعليم الحديث في البحرين: 1919 – 1930 (2000). لترجمة ضافية عنه انظر: (مبارك بن راشد الخاطر) معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

www.almoajam.org/poet_details.php?id=5568. 14.7. 2013

للأسف لم تنل أعمال الخاطر نصيبها الذي تستحقه من العناية والدارسة؛ لكن هناك دراسة عميقة تقدم نظرة كلية لأعماله، وتبين أهميتها المنهجية للذاكرة الثقافية في البحرين والخليج العربي، وتضعها في سياقها الثقافي، انظر: إبراهيم عبدالله غلوم، "مبارك الخاطر مؤرخ الثقافة في البحرين والخليج العربي" العربي، ع 513، (أغسطس، 2001) ص ص 28 – 34.

23 Memory.

24 Contact zone.

25 في تحديد مفهوم الذاكرة استفدنا من المراجع الآتية:

Michel Foucault, Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977; Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Mèmoire" Representations. Special Issue: Memory and Counter-Memory. 1989 (Spring), no: 26, pp 7-25; Kerwin Lee Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse" Representations. Special Issue: Grounds for Remembering, 2000 (Winter), no: 69, pp 127-50.

ولمفهوم النّظرية انظر تمثيلا وليس حصرا:

Jonathan Culler, On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism (London & New York: Routledge, 1982) p. 9.

26 Completeness.

27 Closure.

28 Generalization.

29 Trauma

30 Mary Louise Pratt.

31 Mary Louise Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation (London & New York: Routledge, 1992) pp. 6-7.

32 Franz Fanon, The Wretched of the Earth, preface by Jean-Paul Sartre, trans. Constance Farrington (Harmondsworth: Penguin, 1965) p. 30.

33 حول تلك الاتفاقيات انظر لويمر، دليل الخليج: القسم التاريخي، ج3، ص ص 1388 – 1390.

34 The Age of Enlightenment.

35 Bill Ashcroft et al, Post-Colonial Studies: The Key Concepts (London & New York: Routledge, 2000) p. 96.

36 Eric Hobsbawm, The Age of Empire: 1875-1914 (London: Abacus, 1987) p. 71.

37 المرجع نفسه.

38 يقول لويمر: "كانت المشاكل السياسية الناتجة عن عمل الإرسالية العربية قليلة، وكان هذا راجعا أساسا إلى [كذا] حسن تصرف المبشرين أنفسهم، ولم تحدث هناك اية [كذا] مشكلة أخرى، الا [كذا] أنه في عام 1899 حدثت بعض المتاعب البسيطة في البحرين وأمكن التغلب عليها بسهولة، ولم تتكرر فيما بعد. وقد كانت العلاقات بين المبشرين والسلطات السياسية البريطانية علاقات ود وصداقة حيث ابدت [كذا] هذه السلطات الاستعداد للمساعدة في كل وقت." لويمر، دليل الخليج: القسم التاريخي، ج 6، ص3443.

39 Mason Memorial Hospital.

40 التميمي، التبشير في منطقة الخليج العربي، ص 50.

41 في ملاحظة شفوية أشار المؤرخ البحريني علي أكبر بوشهري إلى أن أول مدرسة أنشأها المبشرون كانت مختلطة، وكان عدد الطلاب المسجلين فيها جدّ قليل؛ بينما تشير مي محمد الخليفة إلى أنّ المدرسة كانت خاصة بالبنات؛ انظر: مي محمد الخليفة، مائة عام على التعليم النظامي في البحرين: السنوات الأولى للتأسيس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 1999) ص27.

42 المرجع نفسه.

43 بشأن هذه الأمراض والأوبئة انظر التميمي، التبشير في منطقة الخليج العربي، الفصل الثالث.

44 J. G. Lansing.

45 New Brunswick.

46 انظر حول تأسيس الإرسالية العربية: المرجع نفسه، ص ص.39–41

47 نُشرت ترجمتنا لهذه الترتيلة سابقا انظر: محمّد عبدالرزّاق عبدالغفّار "التبشير في الخليج العربي: ترتيلة المبشرين، الخطاب وتدشين البدايات». جريدة الأيام البحرينية (2–1)، ع 3914 الأحد 13 شعبان 1420هـ 21 نوفمبر1999، ص 13، ونثبت نصّها في هذه الدراسة بعد إجراء بعض التنقيحات. و للنّص الأصلي باللّغة الإنجليزيّة انظر:

J. G. Lansing, «The Arabian Mission Hymn», Neglected Arabia, Missionary Litters and News Published Quarterly by The Arabian Mission. N: 50 (April – June, 1940) p. 3.

وهناك ترجمة أخرى لحمد عبدالله نشرت في عام 2011 في كتابه صموئيل زويمر: لقاء المسيحية بالإسلام (1867 – 1952)؛ نقتبسها هنا كاملة لتتضح الاختلافات الجوهرية بين ترجمتنا وترجمته:

«توجد هناك أرضٌ لطالما ظلت منسية،
هناك أناسٌ مازالوا منسيين،
ولكن من خلال النعمة اختيروا،
في حبه لهم.
أهون من رياح ليلة عابرة،
أغنى من خيامهم اللامعة،
أقوى من رمالهم المانعة،
هو حبه لهم.
إلى جمهور قادة الإسلام،
إلى الرق الذين ينزفون دما في عبوديتهم
إلى ساكن الصحراء المتضرع،
إتي [كذا] حبك لهم.
من خلال الوعد المقطوع في صفحات الله،
من خلال عمله في مراحل التاريخ،
من خلال الصليب الذي يتوج العصور،
أرهم حبك لهم.
مع الصلاة التي لا زالت تنفع
من المضيف الذي لا زال يسود،
مع الحب الذي يزال [كذا] لا يخذل،
إحكي [كذا] حبك لهم.

حتى يغدو أبناء الصحراء، الغرباء الآن،
حتى تغدو قبائلها ومستوطناتهم،
حتى يُنقذ الملايين من شبه الجزيرة العربية،
يُعلنُ حبه لهم." ص ص 63 – 64.

48 Fanon, The Wretched of the Earth. p. 171.

49 حول مفهوم الجغرافيا المتخيّلة انظر:
Said, Orientalism. pp. 49 – 73.

50 انظر: التميمي، التبشير في منطقة الخليج، الفصل السابع «الإرسالية العربية وتوقعات المستقبل»، وأمين الريحاني، ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزينة برسوم وخرائط وفهرست أعلام (بيروت: دار الجيل، ط 8، 1987) ج 2، ص 696.

51 The Arabian Mission, "The Bible in the Schools" Neglected Arabia, No: 140 (January, February, March, 1927) p. 8.

52 المصدر نفسه.

53 انظر تمثيلا وليس حصرا:
W. H. Storm ed., "Educational Work" Neglected Arabia, No: 156 (January, February, March, 1931) pp. 10-11.

54 Louis P. Dame ed., "Educational Deparment" Neglected Arabia, No: 148 (January, February, March, 1929) p. 16.

55 عبدالرؤوف بن مبارك بن جمعة، الشيخ والوزير الصالح أحمد بن مهزع المالكي الأزهري 1270 – 1344 هـ 1853 – 1926م (البحرين: بيت البحرين للدراسات والبحوث، ط: 1، 1437هـ – 2016م)، ص ص 48 – 51. ويحدد الخاطر مدة دراسة الشيخ أحمد في الأزهر من 1883 إلى 1887، انظر: الخاطر، القاضي الرئيس قاسم بن مهزع، ص 119.

56 المرجع نفسه.

57 جمعة، الشيخ والوزير الصالح أحمد بن مهزع المالكي الأزهري، ص 110.

58 الخاطر، القاضي الرئيس قاسم بن مهزع، ص 120.

59 جمعة، الشيخ والوزير الصالح أحمد بن مهزع المالكي الأزهري، ص 113.

60 Aijaz Ahmad, In Theory: Classes, Nations, Literatures (London & New York: Verso, 1992) p. 76.

61 Penelope Tuson, A. Burdett, E. Quick, edit. Records of Bahrain: Primary Documents 1820 – 1960 (London: Archive Editions, 1993) v: 3, p. 132.

62 المصدر نفسه.

63 المصدر نفسه.

64 Ernest Gellner, Nationalism (London: Phoenix, 1997), p. 6.

65 الخاطر، القاضي الرئيس قاسم بن مهزع، ص ص 121 – 122.

66 المرجع نفسه، ص 122.

67 المرجع نفسه، ص ص 124 — 125.

68 كان البحرينيون يسمون زويمر بـ(ضيف إبليس) ويسمون دراجته الهوائية التي يستخدمها في تجواله في المنامة والمحرق بـ(خيل إبليس). انظر: الخاطر، القاضي الرئيس قاسم بن مهزع، الهامش ص 111؛ وص 129. ولمقالة رصينة عنوانها (زويمر المنشطر) حول صموئيل زويمر واستخدامه للدراجة الهوائية في مجال التبشير من منظور سيميائي؛ انظر: محمد أحمد البنكي، البنكيّ مُفكّكا: مقالات ودراسات مختارة للناقد البحريني محمد أحمد البنكيّ. إعداد: رندة فاروق (البحرين وبيروت: وزارة الثقافة والإعلام والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 2010) ص ص 124 – 129.

69 بدأت الثورة الصناعية في عام 1760 وامتدت إلى عام 1840.

The Industrial Revolution.

70 بدأ عصر التنوير في عام 1650 وامتد خلال القرن الثامن عشر.

The Age of Enlightenment.

71 دڤيد أرنولد «المرض والطب والإمبراطورية» ضمن كتاب الطب الإمبرياليّ والمجتمعات المحليّة. تحرير: دڤيد ارنولد. ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي. سلسلة عالم المعرفة: 236 (الكويت: المجلس والوطني للثقافة والفنون والآداب، ط: 1، 1998) ص ص37 – 38.

72 Ernest Gellner, Nations and Nationalism (Oxford: Blackwell, 1983) p. 22.

73 Albert Hourani, Islam & European Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) pp. 29-30.

74 كان النادي مكتبة عرفت بمكتبة إقبال أوال؛ وهدفت إلى أن تكون بديلا عن مكتبة الإرسالية التبشيرية التي يلجأ إليها الشاب للمطالعة. أسس المكتبة التي تحولت إلى ناد يحمل الاسم ذاته مجموعة من الشباب منهم: الشيخ محمد صالح يوسف، وناصر الخيري، ومحمد حجي حسين العريض، وسلمان التاجر، وخليل المؤيد، ومحمد علي التاجر، وعلي بن خليفة الفاضل، ومحمد إبراهيم الباكر، وعلى إبراهيم كانو، وسعد الشملان. انظر: الخاطر، القاضي الرئيس قاسم بن مهزع، ص ص 136 – 137.

75 ناصر بن جوهر بن مبارك الخيري (1876 – 1925) مؤرخ وأديب ومثقف. عاش يتيما منذ طفولته؛ فكفّله جدّه الذي الحقه بالكتّاب، ثمّ ضمّه إلى مدرسة قاسم بن مهزع الّتي درس فيها العلوم الشّرعيّة واللّغة العربيّة. بعد ذلك انضمّ إلى مدرسة الإرساليّة الأمريكيّة في عام 1894؛ فتعلم فيها اللّغة الإنجليزيّة. عمل في عام 1914 لدى الشاعر الشيخ محمد بن عيسى آل خليفة، ثم سكرتير في بلدية المنامة في عام 1918. في

عام 1921 عمل لدى الوكيل البريطاني المعتمد كلايف ديلي في دار الحكومة. ولتعريف معمق بالخيريّ انظر: مبارك الخاطر، من أعلام الخليج العربي 3: ناصر الخيري الأديب الكاتب 1867 – 1925 حياته – آثاره (البحرين: المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام، ط: 1، 1982).

76 الخاطر، من أعلام الخليج العربي 3: ناصر الخيري الأديب الكاتب، ص 64. ويشير الخاطر إلى أن الاتصال بين مثقفي البحرين بالشيخ محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار كان متينا واتخذ طابعا فكريا. وقبل اتصال ناصر خيري، كان الشيخ مقبل عبدالرحمن الذكير يتصل بالمجلة منذ صدورها في عام 1898، و منذ عام 1900 أيضا اتصل الشيخ محمد يوسف صالح خنجي في أثناء دراسته في الأزهر بالمجلة والشيخ رضا. أما اتصال ناصر الخيري فقد امتد من 1911 إلى 1913. واتصل بالمجلة أيضا مثقفون آخرون أمثال علي إبراهيم كانو في عام 1922 وخليل الباكر في عام 1927. انظر ناصر الخيري الأديب الكاتب، ص 43.

77 ناصر الخيري الأديب الكاتب، ص ص 66–65.

78 المصدر السابق، ص 67.

79 المصدر السابق، ص 68.

80 المصدر السابق، ص 85.

81 المصدر نفسه، ص 86.

82 المصدر السابق

83 انظر تقريرا مهمّا يرصد الحياة الفكريّة وتغيّر الجيل في البحرين:

G. J. Pennings, “Intellectual Life in Bahrain”, Neglected Arabia, (October, November, December, 1927) N: 143, pp. 10-12.

84 Mimicry.

85 انظر:

Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London & New York; Verso, 1991) p. 46.

86 حول معاني مُوسّعة للهجنة في سياقات مختلفة، انظر:

Robert J. C. Young, Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race (London & New York: Routledge, 1995).

87 Homi K. Bhabha, The Location of Culture (London & New York: Routledge, 1994) pp. 102–105.

88 Fanon, The Wretched of the Earth, pp. 178-179.

المصادر والمراجع العربية

1. أرنولد، دﭬيد "المرض والطب والإمبراطورية" ضمن كتاب الطب الإمبرياليّ والمجتمعات المحليّة. تحرير: دﭬيد ارنولد. ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي. سلسلة عالم المعرفة: 236. الكويت: المجلس والوطني للثقافة والفنون والآداب، ط: 1، 1998. ص ص 10 – 45.
2. البنكي، محمد أحمد. البنكيّ مُفكّكا: مقالات ودراسات مختارة للناقد البحريني محمد أحمد البنكيّ. إعداد: رندة فاروق. البحرين وبيروت: وزارة الثقافة والإعلام والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 2010.
3. التميمي، عبد المالك خلف. التبشير في منطقة الخليج العربي: دراسة في التاريخ الاجتماعي والسياسي. العين: مركز زايد للتراث والتاريخ، د. ط.، 2000.
4. جماعة من المؤلفين. أبحاث ندوة الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن مهزع: 21 – 22 ربيع الأول 1428 هـ الموافق 9 – 10 إبريل 2007 م. البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط.، د. ت.
5. جمعة، عبدالرؤوف بن مبارك. الشّيخ الإمام والوزير الصّالح أحمد بن مهزع المالكيّ الأزهريّ. البحرين: بيت البحرين للدراسات والتوثيق، ط: 1، 2016.
6. الحادي، بشار بن يوسف. موسوعة ضياء البدرين في تاريخ البحرين: علماء البحرين في القرن الرابع عشر. تقديم: الدكتور الشيخ عبداللطيف بن محمود آل محمود. البحرين: بيت البحرين للدراسات والتوثيق، ط: 1، 2005.
7. الخاطر، مبارك. من أعلام الخليج العربي 3: ناصر الخيري الأديب الكاتب 1867 – 1925 حياته – آثاره. البحرين: المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام، ط1: 1، 1982.
8. الخاطر، مبارك. القاضي الرئيس قاسم المهزع: رجل من أرض الحياة 1847 – 1941. البحرين: المطبعة الحكومية لوزارة الإعلام، ط: 1، 1986.
9. الخليفة، مي محمد. مائة عام على التعليم النظامي في البحرين: السنوات الأولى للتأسيس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 1، 1999.
10. الريحاني، أمين. ملوك العرب: رحلة في البلاد العربية مزيّنة برسوم وخرائط وفهرست أعلام. بيروت: دار الجيل، ط: 8، 1987.
11. زويمر، صموئيل. العالم الإسلامي اليوم. ضمن أ. لُ. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي. لخصها ونقلها إلى العربية: مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب. جدة: منشورات العصر الحديث، ط: 1، 1387 هـ.
12. الشملان، عبدالله خليفة. صناعة الغوص. البحرين: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ط: 1، 1993.
13. عبدالغفّار، محمّد عبدالرزّاق "التبشير في الخليج العربي: ترتيلة المبشرين، الخطاب وتدشين البدايات".

جريدة الأيام البحرينية (الحلقة الأولى)، ع 3914 الأحد 13 شعبان 1420هـ 21 نوفمبر 1999 ص 13.
14. عبدالله، حمد. صموئيل زويمر: لقاء المسيحية بالإسلام (1867 – 1952). المنامة: الوعد للإنتاج الفني، ط: 1، 2011.
15. العطاوي، أحمد يعقوب "الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن المهزع: جهوده في القضاء" جماعة من المؤلفين، أبحاث ندوة الشيخ القاضي الرئيس قاسم بن مهزع: 21 – 22 ربيع الأول 1428 الموافق 9 – 10 إبريل 2007. البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ط.، د. ت.، ص ص 136 – 137.
16. غلوم، إبراهيم عبدالله «مبارك الخاطر: مؤرخ الثقافة في البحرين والخليج العربي» العربي، ع 513، أغسطس 2001، ص ص 28 – 34.
17. لويمر، ج. ج. دليل الخليج: القسم التاريخي. طبعة جديدة معدلة ومنقحة أعدها قسم الترجمة بمكتب سمو أمير دولة قطر، الدوحة: مطابع علي بن علي، د. ت.
18. "مبارك الخاطر"معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين.
http://www.almoajam.org/poet_details.php?id=5568 تاريخ الاطلاع: 2013.7.14.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Ahmad, Aijaz. In Theory: Classes, Nations, Literatures. London & New York: Verso, 1992.
2. Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London & New York: Verso, 1991.
3. Ashcroft, Bill et al. Post-Colonial Studies: The Key Concepts. London & New York: Routledge, 2000.
4. Bhabha, Homi K. The Location of Culture. London & New York: Routledge, 1994.
5. Culler, Jonathan. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. London & New York: Routledge, 1982.
6. Dame, Louis P. ed."The Educational Deparment" Neglected Arabia, Missionary Litters and News Published Quarterly by The Arabian Mission. No: 148 (January, February, March, 1929) pp. 15-18
7. Fanon, Franz. The Wretched of the Earth, preface by Jean-Paul Sartre, trans. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin, 1965.
8. Foucault, Michel. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard & Sherry Simon. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
9. Gellner, Ernest. Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1983.
10. Gellner, Ernest. Nationalism. London: Phoenix, 1997.

11. Hobsbawm, Eric. The Age of Empire: 1875-1914. London: Abacus, 1987.
12. Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age 1798 – 1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
13. Klein, Kerwin Lee “On the Emergence of Memory in Historical Discourse” Representations. Special Issue: Grounds for Remembering, 2000 (Winter), no: 69, pp 127-50.
14. Lansing, J. G.”The Arabian Mission Hymn”, Neglected Arabia, Missionary Litters and News Published Quarterly by The Arabian Mission. 1940 April – June, p. 3.
15. Nora, Pierre”Between Memory and History: Les Lieux de Mèmoire” Representations. Special Issue: Memory and Counter-Memory. 1989 (Spring), no: 26, pp 7-25.
16. Partt, Mary Louise. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London & New York: Routledge, 1992.
17. Pennings, G. J.”Intellectual Life in Bahrain”, Neglected Arabia, Missionary Litters and News Published Quarterly by The Arabian Mission (October, November, December, 1927) No: 143, pp. 10-12.
18. Said, Edward W. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. Harmondsworth: Penguin, 1995.
19. Storm, W. H. ed.”Educational Work” Neglected Arabia, No: 156 (January, February, March, 1931) pp. 9-12.
20. Tuson, Penelope, Burdett, A., Quick, E. ed. Records of Bahrain: Primary Documents: 1820 – 1960.London: Archive Editions, 1993.
21. Young, Robert J. C. Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race. London & New York: Routledge, 1995.